BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stöckl, Albert,

Geschichte der Philosophie des Mittelalters

Bd.: 2,2

Mainz 1865

Ph.u. 478 p-2,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047071-6

Ph. Un. Stöckl
478 p (2,12

<36605831640012

<36605831640012

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Un. 478 F
Fremd

Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters

von

Dr. Albert Stöckl,
ord. Professor der Philosophie an der Academie Münster.

2. 2

Zweiter Band.
Periode der Herrschaft der Scholastik.
Zweite Abtheilung.

MAINZ,
Verlag von Franz Kirchheim.
1865.

Inhalt

Thv Aquin: – 734

Heinrich v Gent 734 – 758
Richard v M 758 – 766
Aegidius 766 – 774
Gottfried 774 – 778
Scotus 778 ff

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Hält man nun diese absolute Vollkommenheit Gottes mit seiner absoluten Einfachheit zusammen, so müssen daraus noch weitere Folgerungen sich ergeben. Müssen nämlich auch gewisse Eigenschaften von Gott und von den geschöpflichen Dingen zugleich prädicirt werden, und zwar beiderseits nach ihrem formalen Begriffe, so kann diese Prädication doch nie eine gleichbedeutende, keine praedicatio univoca sein. Denn da der Grund dieser gemeinsamen Prädication darin liegt, dass Gott als höchste Ursache der geschöpflichen Dinge deren Vollkommenheiten schon zum Voraus in sich schliessen muss: so darf dabei nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Ursache hier dasjenige als Eines und Ungetheiltes in sich schliesst, was in den Wirkungen sich als ein Vielfaches und Getheiltes darstellt. Daraus folgt von selbst, dass, wenn z. B. die Eigenschaft der Weisheit einem Geschöpfe zugetheilt wird, dieselbe ihm beigelegt werden muss als verschieden von seiner Wesenheit und von seinen übrigen Eigenschaften, während wir sie dagegen, wenn wir sie von Gott prädiciren, als mit seinem Wesen und mit seinen übrigen Eigenschaften real identisch denken müssen. Es wird daher, wenn wir die fragliche Eigenschaft von einem geschöpflichen Wesen prädiciren, eine bestimmte, von seinem Wesen verschiedene Vollkommenheit bezeichnet, und diese Vollkommenheit gegenüber allen andern Vollkommenheiten, welche ausserdem noch in diesem Wesen sich vorfinden mögen, abgegrenzt. Prädiciren wir dagegen jene Eigenschaft von Gott, so denken wir sie nicht als real verschieden von der göttlichen Wesenheit, nicht als real verschieden von den übrigen göttlichen Vollkommenheiten, sondern als absolut identisch mit denselben. Daher ist die Prädication dieser Eigenschaft beiderseits keineswegs gleichbedeutend oder ein und dieselbe: sie ist keine praedicatio univoca[1]). Eine univoke Prädication wäre ja ohnediess nur unter

et alia hujusmodi. Quaecunque vero nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram. Hujusmodi autem sunt nomina omnia imposita ad designandam speciem rei creatae, sicut „homo" et „lapis." Similiter etiam quaecunque nomina proprietates rerum designant, quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quae vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur sicut „summum bonum," „primum ens" et alia hujusmodi. S. Th. 1. qu. 13. art. 3, ad 1. In l. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 2, c.

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 5, c. Impossibile est, aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem

der Voraussetzung möglich, dass Gott unter die Gattungen der geschöpflichen Dinge zu subsumiren wäre: was aber, wie schon erwiesen worden, nicht zulässig ist [1]).

Aber doch beruht auch die gemeinsame Prädication, von welcher wir sprechen, nicht auf blosser Aequivocation, wornach blos der nackte Name beiderseits gleich wäre, und nur zufälliger Weise dieser Eine Name beiderseits gebraucht würde. Denn in diesem Falle wäre vorausgesetzt, dass gar kein Verhältniss der Aehnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen stattfinde, während doch in der That die Geschöpfe im Verhältniss der abbildlichen Aehnlichkeit zu Gott stehen, und gerade hierauf die Möglichkeit und Berechtigung jener gemeinsamen Prädication beruht [2]). — Hieraus geht denn nun hervor, dass die gemeinsame Prädication, von welcher wir sprechen, nur als eine *analoge* (praedicatio analoga) gefasst werden könne, und als solche auch gefasst werden müsse; und zwar muss diese analoge Prädication eine solche sein, wie sie das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung mit sich bringt. In solch analogischer Weise wird z. B. der Begriff „gesund" prädicirt sowohl von dem Menschen, welcher gesund ist, als auch von der Arznei, welche die Ursache seiner Gesundheit ist. Auf dieselbe Weise verhält es sich denn auch mit der Prädication ein und desselben Begriffes von Gott und von den Geschöpfen, weil eben diese zu Gott im Verhältniss der Wirkung zur Ursache stehen, und diese die Vollkommenheiten der Wirkung schon vorher in weit vorzüglicherer Weise in sich schliessen muss. Wenn wir also beispielsweise von Gott und den Geschöpfen die Eigenschaft der Weisheit prädiciren, so prädiciren wir sie von Gott in der Weise, wie sie der Ursache zukommt, von den Geschöpfen dagegen in der Weise, wie sie der Wirkung eignet. Und darin besteht eben das Wesen der analogen Prädication, wie sie hier in unserm Falle berechtigt, und zwar allein berechtigt ist [3]).

distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis: puta, cum hoc nomen „sapiens" de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen „sapiens" de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet, quod non secundum eandem rationem hoc nomen „sapiens" de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 7.

1) C. g. l. 1. c. 32.

2) C. g. l. 1. c. 33. S. Th. 1. qu. 13. art. 5, c. Quaest. disp. de potentia, qu. 7. art. 7, c.

3) S. Th. 1. qu. 13. art. 5, c. Dicendum igitur, quod hujusmodi nomina di-

Reflectiren wir nun noch einmal auf diese ganze Lehre von der göttlichen Vollkommenheit, so sind uns hierin auch die Grundlagen für die ganze speculative Entwicklung der Gottesidee gegeben. Wir gewinnen nämlich die göttlichen Attribute einestheils dadurch, dass wir alle Unvollkommenheit, allen Defect von Gott entfernen, resp. Alles von ihm negiren, was in sein Wesen einen Mangel, eine Unvollkommenheit eintragen würde, und andererseits dadurch, dass wir alle wahre Vollkommenheit, welche wir im Bereiche des Geschöpflichen wahrnehmen, in höchst denkbarem Grade, mit Abstreifung aller möglichen Unvollkommenheit, analogisch von Gott prädiciren. Die speculative Entwicklung der Gottesidee geschieht also in zweifacher Weise, nämlich per modum remotionis und per modum excellentiae; ersteres ist die negative, letzteres die positive Weise[1]). Ferner sehen wir auch, wie ein und dieselbe (positive) Vollkommenheit von Gott sowohl affirmirt, als auch negirt werden kann. Affirmirt kann sie werden, in so fern das, was ihr Name ausdrückt, in Gottes Wesen wirklich gegeben ist; negirt dagegen kann sie werden, in so fern sie nicht in derselben Weise Gott

cuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, i. e. proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis: cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo, quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo dicuntur aliqua de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis, quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis, sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum, sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis. C. g. l. 1. c. 34. Quaest. disp. de pot. qu. 7. art. 7, c. De Deo et creatura nihil praedicatur univoce; non tamen ea, quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Hujus autem praedicationis duplex est modus; unus, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium: sicut ens est de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum: sicut ens de substantia et quantitate. In primo modo autem praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad qualitatem et quantitatem; in secundo autem non, sed necesse est, unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 1, c. In l. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 3, c.

eignet, wie es der Name besagt, sondern vielmehr in weit vorzüglicher Weise [1]).

§. 146.

Als der absolut Vollkommene ist Gott auch die absolute Güte, — das höchste Gut. — Dadurch ist ja überhaupt ein Wesen gut, dass es vollkommen ist, weshalb jedes Wesen die Vollkommenheit als sein eigenthümliches Gut anstrebt. Da also Gott vollkommen ist, so muss er auch gut sein. Wenn ferner das Gute dasjenige ist, was Alle anstreben, so bedingt die Actualität des Seins den Begriff des Guten; denn Alles strebt dahin, die Actualität seines Seins zu gewinnen und zu erhalten, und flieht die Corruption. Nun ist aber Gott die Actualität selbst, weil er selbst sein Sein ist, und jede Potenzialität von sich ausschliesst. Auf ihn muss also vor Allem das Attribut der Güte Anwendung finden [2]). Aber Gott ist nicht blos überhaupt gut, sondern er ist auch das Gute alles Guten (omnis boni bonum), das universell Gute. Denn er schliesst ja die Vollkommenheiten aller Dinge in seiner Einen absoluten Vollkommenheit ein; und da der Begriff des Guten mit dem der Vollkommenheit zusammenfällt, so begreift er in seiner Güte auch alles Gute, was immer in den geschöpflichen Dingen sich finden mag [3]). — Und darum ist er denn auch die absolute Güte, — das höchste Gut. — Denn er ist gut durch sich selbst, durch seine Wesenheit; er ist selbst seine Güte; alles Uebrige dagegen ist nur gut durch Theilnahme an dieser absoluten Güte. Als das universell Gute überragt er alle particulären Güter; weder einzeln noch insgesammt kommen sie ihm gleich: — er ist die Krone und die Fülle alles Guten [4]).

Als der absolut Vollkommene ist ferner Gott auch der *Unendliche*, Unter Unendlichkeit ist hier die Negation aller Beschränkung, alles Mangels, aller Unvollkommenheit zu verstehen, wornach unendlich dasjenige Wesen genannt werden muss, welches keine Grenze seiner Vollkommenheit kennt [5]). In dieser Fassung fällt die Unendlichkeit mit der absoluten Vollkommenheit Gottes zusammen, und in dieser ist auch jene gegeben. In der That: Alles, was seiner Natur nach begrenzt ist, das ist auf eine bestimmte Gattung beschränkt, und unter

1) S. Th. 1. qu. 13. art. 3, ad 2. C. g. l. 1. c. 30. Quaest. disp. de pot. qu. 7. art. 5, ad 2. In l. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 1, ad 2.

2) C. g. l. 1. c. 37. S. Th. 1. qu. 6. art. 1, c. — 3) C. g. l. 1. c. 40. — 4) C. g. l. 1. c. 41. S. Th. 1. qu. 6. art. 2.

5) C. g. l. 1. c. 13. In Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis, sed est summe perfectum. De verit. qu. 2. art. 2, ad 5. Deus non est infinitus privative; sic enim ratio infiniti congruit quantitati, habet enim partem post partem in infinitum,.... sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur.

diese subsumirt, weil es nur begrenzt werden kann durch die Differenz, und diese die Gattung wesentlich voraussetzt. Gott aber fällt unter keine Gattung. Jede Actualität ferner ist um so vollkommener, je weniger Potenzialität ihr beigemischt ist. Folglich hat jede Actualität, welche mit Potenzialität verbunden ist, eben darin eine Grenze ihrer Vollkommenheit. Wo dagegen gar keine Potenzialität sich findet, da findet sich auch gar keine Grenze der Vollkommenheit. Gott aber ist reine Actualität ohne alle Potenzialität; folglich ist er unbegrenzt in seiner Vollkommenheit, — unendlich [1]). — In den Dingen der Welt, welche aus Materie und Form bestehen, wird die Materie durch die Form und die Form durch die Materie begrenzt. Denn die Materie ist an sich in Potenz zu vielen Formen, und wird durch eine bestimmte Form, welche sie erhält, eben auf jene bestimmte Form beschränkt. Die Form dagegen ist, an und für sich genommen, vielen Dingen gemeinsam, und wird durch die Verbindung mit der Materie eben zur Form eines bestimmten Einzeldinges contrahirt. Während aber die Beschränkung der Materie durch die Form für die Materie selbst eine Vervollkommnung in sich schliesst, weil diese dadurch in Act gesetzt wird: ist solches in umgekehrter Richtung nicht der Fall. Die Form wird durch die Materie nicht vervollkommnet, sondern vielmehr in der Weite, welche sie an und für sich hat, verringert, contrahirt. Daraus folgt, dass wenn man die Unendlichkeit im Sinne von Unbegrenztheit von der Materie prädicirt, damit die höchste Unvollkommenheit der Materie ausgedrückt wird, dass dagegen der Begriff der Unendlichkeit, wenn man ihn auf die höchste Form anwendet, die höchste Vollkommenheit in sich schliesst. Daher muss das Attribut der Unendlichkeit nothwendig derjenigen Form beigelegt werden, welche die vollkommenste ist, und alle Unvollkommenheit wesentlich von sich ausschliesst. Und das ist Gott. Gott ist also unendlich [2]). — Und er ist es auch allein. Denn die übrigen Formen sind entweder mit der Materie

1) C. g. l. 1. c. 43.

2) S. Th. 1. qu. 7. art. 1, c. Considerandum est, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum: finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

verbunden und durch diese contrahirt, oder wenn sie auch subsistent sind, so ist in ihnen doch Wesenheit und Sein real verschieden; das Sein ist daher in ihnen ein empfangenes und folglich zu einer bestimmten Natur contrahirtes. Nur Gott ist selbst sein Sein: folglich ist sein Sein in keiner Weise contrahirt, begrenzt; es ist einfach unendlich [1]).

An die Unendlichkeit Gottes schliesst sich das Attribut der Allgegenwart an. Gott ist in allen Dingen. Denn Gott ist die wirkende Ursache der Dinge; das Beursachende muss aber stets mit und bei dem Beursachten sein, dasselbe berühren. Ist nun die Ursache eine körperliche, so kann dieses Miteinandersein des Beursachenden mit dem Beursachten nicht so gedacht werden, dass sie miteinander an ein und demselben Orte sind; denn das ist nicht möglich; das Miteinandersein beschränkt sich also hier auf den Contact der Ursache mit dem Beursachten. Ist aber die Ursache eine geistige, dann kann und muss auch ihr Miteinandersein mit dem Beursachten so gedacht werden, dass sie zugleich *in* dem Beursachten ist. — Dieses vorausgesetzt ergibt sich nun das Weitere von selbst. Gott ist die Ursache des Seins der Dinge. Wenn aber Gott den Dingen das Sein gibt, so kann die Thätigkeit, womit er deren Sein beursacht, nicht aufhören, ohne dass auch das Sein der Dinge wieder verschwindet. Folglich ist die Wirksamkeit Gottes, womit er das Sein der Dinge beursacht, nicht eine vorübergehende, sondern eine continuirliche, so lange das Ding im Sein beharrt. Wenn nun nach den gegebenen Prämissen eine geistige Ursache in der Art mit und bei dem Beursachten sein muss, dass sie zugleich *in* demselben ist, dasselbe durchdringt: so folgt daraus nothwendig, dass Gott als wirkende und erhaltende Ursache des Seins aller Dinge *in* allen diesen Dingen sein müsse [2]). Und zwar ist er innerlichst in allen die-

1) S. Th. 1. qu. 7. art. 2, c. In l. sent. 1. dist. 43. qu. 1. art. 1, c.

2) In l. sent. 1. dist. 37. qu. 1. art. 1, c. Dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita, quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum oportet simul esse... Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse, ut corpus movens et motum sint in eodem situ: unde oportet, quod simul sint per contactum.... Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et a situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo, quod movet per locum vel situm, sed ubi est, quod movetur, ibi est ipsum movens: sicut anima est in corpore.... Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo.... Tertium est, quod illud, quod est causa esse, non potest cessare ab operatione, qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset.... Haec enim est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei:

sen Dingen, eben weil das Sein, welches er ihnen gibt, den Dingen selbst das innerlichste ist [1]). Ist aber Gott *in* allen Dingen, so ist damit nichts Anderes gesagt, als dass er allgegenwärtig ist. Er ist an allen Orten, nicht so, als würde er selbst einen Ort ausfüllen, wie der Körper, sondern so, dass er in allen jenen Dingen ist, welche die verschiedenen Orte der Welt einnehmen [2]). Und zwar schliesst diese göttliche Allgegenwart ein dreifaches Moment ein. Gott ist überall vermöge seiner Macht, überall vermöge seiner Gegenwart und überall vermöge seiner Wesenheit. Gott ist überall vermöge seiner Macht, weil Alles seiner Macht unterworfen ist; er ist überall vermöge seiner Gegenwart, weil Alles offen vor seinen Augen daliegt, und Nichts ihm verborgen ist; er ist endlich überall vermöge seiner Wesenheit, weil er in allen Dingen ist als die Ursache des Seins derselben [3]). Diese Allgegenwart ist ein wesentliches Attribut Gottes, und wenn daher ausser der gegenwärtigen Welt noch andere Welten existiren würden, so würde er in jeder derselben ebenso allgegenwärtig sein, wie in jener [4]).

§. 147.

Gott ist aber nicht blos allgegenwärtig, sondern auch unveränderlich. Gott ist ja reine Actualität ohne alle Potenzialität. Jede Veränderung aber setzt eine Potenzialität voraus; denn das Wesen, welches verändert wird, muss zuerst in Potenz sein zu dieser Veränderung

et ideo remoto aedificatore non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum, quae manet; sed fieri domus, cujus causa erat: — et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet, quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua.... Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus: sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur, ut in eo sit.

1) S. Th. 1. qu. 8. art. 1, c. Dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere... Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet, quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aëre a sole, quamdiu aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. Unde oportet, quod Deus sit in omnibus rebus et intime.

2) S. Th. 1. qu. 8. art. 2. In 1. sent. 1. dist. 37. qu. 2. art. 1.

3) In 1. sent. 1. dist. 37. qu. 1. art. 2. S. Th. 1. qu. 8. art. 3.

4) Ib. art. 4, c. Quotcunque loca ponantur; oportet, quod in quolibet sit

und zu dem Zustande, in welchen es verändert wird. Folglich schliesst Gott wie alle Potenzialität, so auch alle Veränderung aus. Alles ferner, was bewegt, was verändert wird, erreicht durch diese Bewegung, durch diese Veränderung Etwas, was es vorher nicht besessen hat. Aber Gott ist ja der absolut Vollkommene, welchem gar Nichts mangelt. Was sollte er also durch jene Bewegung oder Veränderung erreichen! Und wollte man annehmen, dass Gott in der Veränderung etwas verlieren könne, so ist darauf zu erwiedern, dass ja das göttliche Wesen absolut einfach ist, während durch die Annahme der Möglichkeit eines Verlustes von seiner Seite schon eine Zusammensetzung in sein Wesen eingetragen würde [1]). Gott ist also absolut unveränderlich, und wie die Allgegenwart, so theilt er auch dieses Attribut mit keinem andern Wesen. Denn alle übrigen Dinge sind veränderlich, weil sie einerseits von Gott in's Dasein gesetzt sind, und durch seine Macht ihr Dasein auch wieder verlieren können, und weil andererseits in allen andern Dingen mit der Actualität die Potenzialität vermischt ist, nach welcher sie von einem Zustand in den andern übergehen können [2]).

An die Unveränderlichkeit schliesst sich dann das Attribut der Ewigkeit an. Weil unveränderlich, ist Gott auch ewig. Der Begriff der Ewigkeit schliesst zwei Momente in sich, die Negation alles Begrenztseins des Seins durch Anfang und Ende, und dann die Negation aller Succession, wie solche der Zeitdauer eignet [3]). Nach diesen beiden Momenten nun ist die Ewigkeit ein wesentliches Attribut Gottes. Denn da er schlechterdings unveränderlich ist, so kann er weder einen Anfang noch ein Ende haben, noch kann eine Succession in ihm statthaben, weil all dieses ohne Bewegung und Veränderung nicht möglich wäre [4]). Gott ist ohne alle Bewegung; seine Dauer kann also auch nicht durch die Zeit gemessen werden, weil die Zeit nur da sein kann, wo Bewegung ist. Folglich kann es in ihm auch kein Nacheinander, kein früher und später, kein Sein nach dem Nichtsein, und umgekehrt, überhaupt keine Succession geben; all dieses ist ohne zeitliche Dauer nicht denkbar. Gott ist mithin ohne Anfang und Ende, er besitzt sein ganzes Sein und Leben zumal und in absoluter Vollendung; — mit andern Worten: er ist ewig. Ohne Ewigkeit könnte Gott nicht mehr

Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum. In 1. sent. 1. dist. 37. qu. 2. art. 2, c. Quodl. 11. qu. 1. art. 1.

1) S. Th. 1. qu. 9. art. 1, c. Cf. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 3. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 9. art. 2, c. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 3. art. 2.

3) S. Th. 1. qu. 10. art. 1, c. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc, quod id quod est in aeternitate, est interminabile, i. e. principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 2. art. 1, c.

4) S. Th. 1. qu. 10. art. 2, c.

als das aus sich seiende und nothwendige Wesen gefasst werden; denn der eine Begriff schliesst den andern ein [1]).

Auf diese Voraussetzungen hin lässt sich nun auch die Einheit Gottes erweisen. Gott ist wesentlich Einer; es kann nicht mehrere Götter geben. Schon das Princip der Identität der göttlichen Wesenheit mit dem Suppositum dieser Wesenheit lässt eine Mehrheit von Göttern nicht zu. Denn gerade das bestimmte Suppositum, durch welches ein Einzelwesen als solches constituirt wird, ist diesem Einzelwesen derart eigen, dass es in keiner Weise einem Andern mittheilbar ist. Da nun dieses Suppositum in Gott die göttliche Wesenheit selbst ist, so ist auch diese nicht mittheilbar; sie kann keiner Mehrheit von Individuen zukommen, sondern ist wesentlich auf Einen Gott beschränkt [2]). — Gäbe es ferner mehrere Götter, so müssten dieselben sich von einander unterscheiden, und diess wäre nur dadurch möglich, dass der eine eine Vollkommenheit besässe, welche dem andern mangelte. Aber dann wäre dieser andere schon nicht mehr Gott, weil eben Gott als dem absolut Vollkommenen gar keine Vollkommenheit mangeln kann [3]). Dazu kommt noch, dass auch die Einheit der Weltordnung uns zu dem Schlusse nöthigt, dass nur Ein Gott diese Ordnung hergestellt haben könne. Denn die Einheit in der Wirkung setzt die Einheit der Ursache voraus. Mehrere Ursachen bringen eine einheitliche Wirkung nur per accidens zu Stande, so ferne sie nämlich in einer bestimmten Beziehung Eins sind. Wo es sich aber um die erste Ursache handelt, da muss man stets das Vollkommenste voraussetzen, folglich nicht eine blos accidentelle Einheit von mehreren Ursachen, sondern eine wesenhaft Eine Ursache annehmen [4]).

1) C. g. l. 1. c. 15.

2) S. Th. 1. qu. 11. art. 3, c. Manifestum est, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur, esse plures Deos.

3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. Quae diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens: oportet, quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. C. g. l. 1. c. 42. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 1. art. 1.

§. 148.

Dieser Eine Gott ist nun aber auch die absolute Intelligenz. Denn der Grund der Erkenntnissfähigkeit eines Wesens überhaupt ist dessen Immaterialität. Wie die Formen nur dadurch der Wirklichkeit nach intelligibel sind, dass sie von der Materie abgezogen werden, so kann auch ein Wesen nur dadurch intelligent, denkend sein, dass es immateriel ist. Und je mehr es immateriel ist, desto mehr wird es auch erkenntnissfähig sein. Da nun Gott nicht blos überhaupt seinem Wesen nach immateriel ist, sondern auch die höchste Stufe der Immaterialität einnimmt, so muss er auch intelligent, ja die höchste Intelligenz sein [1]). Ohnediess erfolgt ja dieses Attribut schon aus seiner unendlichen Vollkommenheit; denn wenn Gott vermöge dieser alle Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge in sich schliesst, so kann ihm ja die Vollkommenheit der Intelligenz um so weniger fehlen, als diese die höchste der geschöpflichen Vollkommenheiten ist [2]). — Ausserdem trifft es sich nirgends, dass ein nicht intelligentes Sein zu einem intelligenten sich als bewegendes Princip verhält, und dieses als sein Organ sich unterordnet. Nun aber ist Gott der erste Beweger, und verhalten sich alle bewegenden Kräfte in dieser Welt zu ihm wie die Instrumente zur Principalursache. Da es nun unter diesen bewegenden Kräften viele intelligente Wesen gibt, so muss Gott als der Beweger auch dieser Wesen gleichfalls intelligent sein. Die Intelligenz ist somit ein wesentliches Attribut des göttlichen Wesens [3]).

Denken wir uns nun diese göttliche Intelligenz als thätig, d. i. als erkennend, denkend, so dürfen wir diese Thätigkeit ebenso wenig als real verschieden von der göttlichen Wesenheit denken, wie die Intelligenz selbst, als Attribut gefasst. Denn das Denken ist ein immanenter Act des Denkenden, weil das Denken nicht nach Aussen eine Wirkung hervorbringt, sondern vielmehr der Denkende selbst durch das Denken vervollkommnet wird. Was immer aber Gott immanent

1) C. g. l. 1. c. 44. Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cujus signum est, quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia.... Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet, rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem, Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens. S. Th. 1. qu. 14. art. 1, c.... Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 1.

2) C. g. l. 1. c. 44. In l. sent. l. c.

3) C. g. l. 1. c. 44. In nullo ordine moventium invenitur, quod movens per intellectum sit instrumentum ejus, quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est, quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

ist, das ist seine Wesenheit selbst; folglich auch die Thätigkeit des Denkens. Wäre diess nicht, dann würde Gott zur wirklichen Thätigkeit des Denkens oder Erkennens sich potenziell verhalten, während doch in ihm von keiner Pontenzialität die Rede sein kann[1]).

Halten wir dieses fest, dann erfolgt daraus von selbst, dass Gott durch keine andere intelligible Species erkennt, als durch seine Wesenheit. Was immer Gott erkennt, denkt: erkennt und denkt er durch seine eigene Wesenheit. Denn die intelligible Species ist ja das Princip der Erkenntnissthätigkeit. Die Erkenntnissthätigkeit Gottes ist aber, wie gezeigt worden, seine Wesenheit selbst. Würde nun die intelligible Species, durch welche Gott erkennt, eine andere sein, als seine eigene Wesenheit, dann würde daraus erfolgen, dass diese Wesenheit selbst ein Princip, eine Ursache über sich hätte: was absurd ist[2]).

Es ist hienach von selbst klar, dass wir Gott Selbstbewusstsein, Selbsterkenntniss beilegen müssen[3]). Es lässt sich aber auch unschwer zeigen, dass diese Selbsterkenntniss Gottes eine ganz vollkommene sei, dass Gott sich selbst vollkommen *begreife*. Die Vollkommenheit der Erkenntniss im Allgemeinen ist nämlich durch ein Doppeltes bedingt, nämlich einerseits dadurch, dass die intelligible Species vollkommen conform ist dem Erkenntnissgegenstande, und Alles in sich schliesst, was in diesem erkennbar ist, und dann andererseits dadurch, dass diese intelligible Species vollkommen mit dem Verstande geeinigt ist, was in um so höherem Grade stattfindet, mit je grösserer Energie das Denken sich vollzieht. Nun aber ist in Gottes Selbsterkenntniss einerseits vollkommene Conformität der intelligibeln Species mit dem Erkenntnissgegenstande, weil ja beide identisch sind, und andererseits ist auch die intelligible Species auf's Innigste mit dem göttlichen Verstande verbunden, weil ja Gottes Wesenheit, welche die intelligible Species selbst ist, mit dem göttlichen Verstande, dessen intelligible Species sie ist, gleichfalls in Eins zusammenfällt. Folglich muss Gott sich selbst vollkommen begreifen; alles, was in ihm erkennbar ist, muss von ihm auch wirklich erkannt sein; seine Selbsterkenntniss muss vollständig adäquat sein seiner Wesenheit[4]).

1) C. g. l. 1, c. 45. S. Th. 1. qu. 14. art. 4. De verit. qu. 2. art. 1, ad 3.

2) C. g. l. 1. c. 46 Species intelligibilis est principium formale intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis est principium propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret: quod supra ostensis repugnat. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 5, c.

3) S. Th. 1. qu. 14. art. 2. De verit. qu. 2. art. 2, c.

4) C. g. l. 1. c. 47. Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum

Und diese adäquate Selbsterkenntniss ist denn in Gott auch die erste, ursprüngliche und directe Erkenntniss. Denn überall ist dasjenige das Ersterkannte und per se Erkannte, was durch die ihm eigenthümliche Species (per speciem propriam) erkannt wird. Wovon der Verstand keine species propria besitzt, das kann er nur erkennen mittelst eines Andern, welches er per speciam propriam erkennt. Diese Erkenntniss steht somit erst in zweiter Linie und ist nicht mehr eine directe, sondern eine durch eine andere bedingte und vermittelte Erkenntniss. Nun ist aber die intelligible Species, durch welche Gott erkennt, seine Wesenheit. Folglich ist auch die Erkenntniss dieser Wesenheit die erste, ursprüngliche und directe Erkenntniss Gottes. Was Gott „primo et per se" erkennt, das ist nur er selbst[1]).

Aber auf zweiter Linie erkennt Gott auch Anderes, was nicht er selbst ist, und zwar so, dass diese Erkenntniss anderer Dinge durch seine Selbsterkenntniss einerseits bedingt und andererseits die nothwendige Folge der letztern ist. Denn indem sich Gott erkennt, erkennt er sich auch als die Ursache anderer Dinge, welche nicht er selbst sind. Wer aber die Ursache vollkommen erkennt, muss auch die Wirkung erkennen, welche jene möglicher Weise hervorbringen kann: erkennt er diese nicht, dann hat er auch keine vollkommene Erkenntniss der Ursache als solcher, weil der Begriff der Ursächlichkeit ein relativer Begriff ist, und daher die Erkenntniss einer Ursache als solcher nothwendig auch die Erkenntniss ihres Correlates, der Wirkung, einschliesst. Wenn also Gott sich selbst als die Ursache anderer Dinge, welche nicht er selbst sind, vollkommen erkennt, so muss er auch diese Dinge erkennen. Diess um so mehr, als diese Wirkungen in ihrer Ursache auf eine intelligible Weise präexistiren müssen, in Gott aber Nichts sein kann, was er nicht wirklich erkennt. So erkennt also Gott zuerst sich selbst, seine Wesenheit, und dann durch seine Wesenheit und in derselben auch Anderes, was nicht er selbst ist[2]).

est, ut species intelligibilis perfecte rei intelligibili conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur: quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit. S. Th. 1. qu. 14. art. 3. Cf. De verit. qu. 2. art. 2, ad 5.

1) C. g. l. 1. c. 48. Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim proportionatur formae, quae est operationis principium. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud, quam sua essentia. Igitur intellectum ab ipso primo et per se, nihil est aliud, quam ipsemet.

2) C. g. l. 1. c. 49. Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa. c. 65. Deus cognoscit alia, in quantum est causa eis. S. Th. 1. qu. 14. art. 5. De verit. qu. 2. art. 3. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 2, c. Sciendum tamen est, quod

Diese Erkenntniss anderer Dinge ist nun aber in Gott nicht eine blos allgemeine, unbestimmte, etwa so beschaffen, dass Gott die Dinge nur allgemein als Dinge erkennt; sondern Gott erkennt diese Dinge nach ihrem eigenthümlichen Wesen und nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit. Die göttliche Erkenntniss muss ja in jeder Beziehung die vollkommenste sein; sie wäre es aber nicht, wenn Gott die Dinge nur unbestimmt und im Allgemeinen erkennen würde; denn da würden ihm gerade jene Vollkommenheiten der besondern Dinge verborgen sein, welche als die hauptsächlichsten angesehen werden müssen, diejenigen nämlich, durch welche deren eigenthümliches Wesen constituirt wird[1]). — Ferner schliesst die vollkommene Erkenntniss einer bestimmten Natur auch die Erkenntniss der Communicabilität dieser Natur in sich. Die göttliche Natur aber ist communicabel, mittheilbar, zwar nicht in sich, aber doch nach der Aehnlichkeit, so fern nämlich andere Dinge ihr mehr oder weniger ähnlich sein können. Daher muss Gott, weil er seine Natur vollkommen erkennt, auch wissen, auf welche Weise andere Dinge eine Aehnlichkeit mit seiner Wesenheit haben können; und da die Aehnlichheit durch die Form bedingt ist, so muss er also die Dinge nach ihren eigenthümlichen Formen erkennen[2]).

§. 149.

Eine weitere Folge der gegebenen Prämissen besteht ferner darin, dass die Erkenntniss Gottes nicht blos auf das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelne sich erstreckt[3]). Gott ist die Ursache nicht

intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum, quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium nomen respectu visibilis. Et est visum, secundum quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu, et est intellectum, secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus, nisi se, quia non recipit species rerum, per quas cognoscat, sed cognoscit per essentiam suam, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus 2 Met, quod Deus intelligit tantum se.

1) C. g. l. 1. c. 50. In l. sent. 1. dist. 35. qu. 1. art. 3. Cf. De verit. qu. 2. art. 4.

2) C. g. l. 1. c. 50. Quicunque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus, quot modis ejus essentiae aliquid simile esse possit. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas. S. Th. 1. qu. 14. art. 6.

3) De verit. qu. 2. art. 5, c. Simpliciter concedendum est, quod Deus singu-

blos der allgemeinen Formen der Dinge, sondern auch der Materie, durch welche die allgemeinen Formen individuirt sind. So weit als seine Causalität, muss sich aber auch die Erkenntniss Gottes erstrecken; darum kann sie nicht auf das Allgemeine beschränkt sein, sondern muss auch auf das Einzelne als solches sich beziehen [1]). In der That, wer die allgemeine Natur vollkommen erkennt, der muss nothwendig auch die Art und Weise erkennen, wie diese Natur in der Wirklichkeit da sein kann. Und da sie nur in den Individuen wirklich sein kann, so muss also die vollkommene Erkenntniss der allgemeinen Natur auch die Erkenntniss der Individuen einschliessen, in denen sie sich verwirklicht [2]).

Noch mehr. Gott erkennt nicht blos alle Einzelwesen, welche wirklich, sondern auch alle jene, welche blos möglich sind. Denn einerseits erstreckt sich seine Erkenntniss so weit, wie seine Causalität, und muss er folglich in seiner Wesenheit und durch dieselbe auch all' dasjenige erkennen, was er hervorbringen kann, aber nicht wirklich hervorbringt. Und andererseits erkennt er auch das Einzelne ganz vollkommen, und muss daher auch all' dasjenige erkennen, was in der Möglichkeit, in der Kraft des Einzelnen liegt, wenn dieses auch nie zur Wirklichkeit gelangt [3]). Ja selbst die rein contingenten Wirkungen der geschöpflichen Ursachen, gleichviel, ob sie für uns in die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft fallen, können ihm nicht verborgen sein. Und zwar erkennt er diese contingenten Wirkungen nicht etwa blos in ihren Ursachen, sondern sie sind selbst nach ihrem eigenthümlichen Sein Gegenstand seiner Erkenntniss, eben weil sie als wirklich gesetzt von der Ursache, ein erkennbares Etwas sind, und die göttliche Erkenntniss sich auf alles Erkennbare im Bereiche der geschöpflichen Einzelwesen erstrecken muss [4]). Endlich erkennt Gott auch das Böse, aber freilich nur durch das Gute; denn das Böse hat eben als solches kein Sein und folglich keine Erkennbarkeit; es ist nur die Privation des Guten und daher auch nur durch das Gute erkennbar [5]).

laria cognoscat, non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem sui naturam.

1) De verit. l. c. S. Th. 1. qu. 14. art. 11, c. Cum enim sciat Deus alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est, quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. In l. sent. l. dist. 36. qu. 1. art. 1.

2) C. g. l. c. c. 65.

3) S. Th. 1. qu. 14. art. 9. C. g. l. 1. c. 66. De verit. qu. 2. art. 8.

4) S. Th. 1. qu. 14. art. 13. C. g. l. 1. c. 67.

5) C. g. l. 1. c. 71. S. Th. 1. qu. 14. art. 10. De verit. qu. 2. art. 15. In l. sent. 1. dist. 36. qu. 1. art. 2, c. Deus novit bona et mala, cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis.... Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum, nec habitui oppo-

Durch diese Lehre von der göttlichen Erkenntniss ist nun auch die Ideenlehre des heil. Thomas bedingt. Das Vorbild, das Prototyp aller geschöpflichen Dinge ist die göttliche Wesenheit, denn als ähnlich mit dieser werden jene geschaffen. Versteht man also unter Idee das Musterbild, nach welchem die Dinge geschaffen sind, so ist die göttliche Wesenheit selbst die Idee der Dinge. Aber freilich bezeichnet dann der Ausdruck „Idee" die göttliche Wesenheit nicht in ihrem Ansichsein, sondern nur in so fern sie das Urbild, der ideale Grund der verschiedenen Dinge ist[1]). Jedoch involvirt der Begriff der Idee eine Erkenntniss; denn eine Idee kann nur in einem Verstande sein. Folglich ist die göttliche Wesenheit nur in so fern die Idee der geschöpflichen Dinge, als Gott durch sie als durch die species intelligibilis die Dinge denkt. Indem Gott sich denkt, denkt er sich zugleich als das Vorbild der geschöpflichen Dinge, und so schliesst der Gedanke von sich selbst in Gott auf zweiter Linie zugleich auch den Gedanken, die Idee der geschöpflichen Dinge ein[2]). Und so ist die göttliche Erkenntniss die Ursache der geschöpflichen Dinge; freilich nicht die Totalursache, weil zur Verwirklichung der Dinge mit der Erkenntniss auch noch der Wille Gottes sich verbinden muss[3]).

Eine andere Frage aber ist diese, ob in Gott blos Eine oder aber eine Vielheit von Ideen je nach der Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge angenommen werden müsse. Thomas entscheidet sich in dieser Beziehung, übereinstimmend mit seiner ganzen Lehre von der göttlichen Erkenntniss für die Vielheit der Ideen. Denn Gott ist die Ursache der ganzen Ordnung der Dinge, und daher auch jedes einzelnen Gliedes dieser Ordnung. Er muss also auch nicht blos von dem Ganzen als solchen, sondern auch von jedem einzelnen Gliede des Ganzen eine eigene Idee haben, um so mehr, da er eine vollkommene Idee des Ganzen gar nicht haben könnte, wenn er nicht auch

nitur privatio, nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate, sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono, quod est participatum in creaturis, cui potest admisceri defectus. Unde per hoc, quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea, quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret, nisi in communi. Quodl. 11. qu. 1. art. 2.

1) S. Th. 1. qu. 15. art. 2, ad 1. Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei.

2) De verit. qu. 3. art. 2, c. Essentia Dei est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. C. g. l. 1. c. 68. Sic Deus cognoscendo suam essentiam, alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. c. 69. Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit.

3) S. Th. 1. qu. 14. art. 8. De verit. qu. 2. art. 14.

die Ideen aller einzelnen Glieder der Ordnung besässe[1]). Wie also Gott alles Einzelne erkennt, so hat auch alles Einzelne in ihm seine eigene Idee. In Gott sind nicht blos die Ideen des Allgemeinen, sondern auch des Einzelnen[2]). Allerdings geht die Idee des Allgemeinen in Gott der Idee des Einzelnen der Ordnung der Natur nach voran; aber die Ideen des Allgemeinen schliessen die Ideen des Einzelnen nicht aus, sondern letztere sind vielmehr die natürliche Folge der erstern[3]). In der That, wenn Gott seine Wesenheit vollkommen erkennt, so muss er sie auch so erkennen, wie sie in *verschiedener* Weise von verschiedenen Dingen nach Aussen nachahmbar ist. Indem er also seine Wesenheit auf eine bestimmte, von andern unterschiedene Weise nachahmbar erkennt, erkennt er sie als das eigenthümliche Urbild eines bestimmten, von andern unterschiedenen Dinges, und hat so die Idee von diesem bestimmten Dinge. Und indem es sich so mit allen übrigen Dingen verhält, geht daraus klar hervor, dass in Gott eine Vielheit von Ideen angenommen werden müsse[4]).

1) S. Th. 1. qu. 15. art. 2, c. De verit. qu. 3. art. 2, c.

2) De verit. qu. 3. art. 8. Nos autem ponimus, Deum esse causam singularis, et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia. Et ideo oportet nos singularium ponere ideas.

3) Quodlib. 8. qu. 1. art. 2, c. Formae exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei, et quantum et materiam, et quantum ad formam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui, per prius tamen quantum ad naturam speciei.

4) S. Th. 1. qu. 15. art. 2, c. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. De verit. qu. 3. art. 2, c. Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit: unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta; res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam: unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem rei diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctam ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei; unde cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae: sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. qu. 2. art. 4, ad 2. Essentia divina secundum hoc est ratio

Das thut jedoch der Einheit seiner Erkenntniss keinen Eintrag. Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gott durch eine Vielheit von intelligibeln Erkenntnissformen erkennen und mehrere Intentionen bilden würde. Das aber findet nicht statt, denn Gott erkennt ja Alles durch Eine intelligible Species, welche seine Wesenheit ist, und es ist in ihm auch nur Eine Intention, das göttliche Wort. *Durch* seine Wesenheit erkennt er sich und Anderes, und folglich ist auch die Intention, welche das Resultat dieser seiner Erkenntnissthätigkeit ist, das göttliche Wort, zugleich das Gleichbild der göttlichen Wesenheit und das Vorbild alles Andern. In diesem Worte erkennt er somit mit Einem Acte, und als in Einer Intention sich selbst und alles Andere. Und darin besteht die Einheit der göttlichen Erkenntniss[1]). Die Vielheit betrifft hier nicht die Erkenntniss selbst, sondern nur das Erkannte[2]).

alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius, nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago patris perfecte eum imitans, sc. filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes, in quarum nulla est aliquid, quod non deducatur a similitudine divinae essentiae: et ideo illud, quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia, quod imitatur: et secundum hoc divina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio, et eadem ratione est propria alterius et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa una, quam omnia imitantur: sed est propria ratio hujus vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, in quantum est propria ratio uniuscujusque. In l. sent. 1. dist. 36. qu. 2. art. 2. Quodl. 4. qu. 1. art. 1.

1) C. g. l. 1. c. 53. S. Th. 1. qu. 15. art. 2.

2) C. g. l. 1. c. 54. Intellectus igitur divinus id, quod proprium est unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque, utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet, quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur, quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

§. 150.

Gott ist aber nicht blos absolute Intelligenz, sondern auch absoluter Wille. Das Attribut des Willens ist eine nothwendige Folge des Attributes der Intelligenz [1]). Denn jedes Wesen hat von Natur aus eine Neigung zu seiner natürlichen Form; es strebt die letztere an, um in derselben zu ruhen. Die Form des Verstandes aber, wodurch dieser in Act gesetzt wird, ist die intelligible Species. Sie ist daher auch das ihm entsprechende Gut, die ihm entsprechende Vollkommenheit. Verhält sich aber das also, dann hat auch die intellectuelle Natur eine ähnliche Neigung zu jener intelligibeln Form des Verstandes, wie die natürlichen Dinge eine Neigung zu ihrer eigenthümlichen Naturform haben. Sie sucht vermöge dieser Neigung jenes Gut, und strebt es an, um darin zu ruhen. Das ist aber Sache des Willens. Folglich ist der Wille die natürliche Folge der Intelligenz, und wie daher Gott nicht ohne Intelligenz, so kann er auch nicht ohne Wille sein [2]). Aber wie sein Denken real identisch ist mit seinem Sein, so verhält es sich auch mit seinem Wollen. Sein Sein ist sein Wollen, und umgekehrt; denn da Alles, was thätig ist, nur in so fern wirkt, als es actu ist, so muss Gott, weil er reiner Act ist, durch seine Wesenheit wirken. Das Wollen aber ist eine Thätigkeit Gottes. Folglich will Gott vermöge seiner Wesenheit, und daher ist sein Wille und sein Wollen nichts anderes, als sein Wesen [3]).

Daher ist denn auch das erste und vornehmste Object des göttlichen Wollens Gott selbst, seine eigene Wesenheit und Güte. Denn der Gegenstand des Wollens überhaupt ist das Gute, so fern und so weit es erkannt wird. Nun ist aber das erste und vornehmste Gut, das Gott erkennt, seine eigene Wesenheit, wie oben bewiesen worden: folglich ist diese auch zuerst und vorzugsweise von Gott gewollt [4]). — Auf zweiter Linie will aber Gott auch Anderes, was nicht er selbst ist. Denn jedes

1) S. Th. 1. qu. 19. art. 1. c. Voluntas intellectum consequitur.

2) Ib. l. c. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam habet naturalem hanc habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea: et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet, in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. C. g. l. 1. c. 72. De verit. qu. 23. art. 1 In 1. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 1.

3) C. g. l. 1. c. 73. S. Th. 1. qu. 19. art. 1, c.

4) C. g. l. 1. c. 74. In 1. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 2, c.

Wesen hat eine natürliche Neigung zu dem ihm eigenen Gute, nicht blos, um es für sich zu gewinnen und zu besitzen, sondern auch, um es, so weit möglich, auch Andern mitzutheilen, in Andere zu ergiessen. Diess muss denn nun auch von dem Willen gelten; auch er sucht naturgemäss das Gute nicht blos für sich zu gewinnen, sondern es auch, so weit möglich, auf Andere überzuleiten, auszubreiten. Was aber dem Willen überhaupt eignet, das muss a fortiori auch von dem göttlichen Willen gelten. Gottes Wille ist somit von der Art, dass er das höchste Gut, welches er besitzt, auch andern Dingen, so weit es möglich ist, der Aehnlichkeit nach mitzutheilen sucht. Darum will Gott nicht blos sich selbst, sondern auch Anderes [1]); doch will er beides mit einem und demselben Acte des Wollens [2]).

Aber anders will Gott sich selbst, anders die Dinge, welche nicht Gott sind. Sich selbst will er als Zweck; die Dinge aber will er als Mittel zum Zwecke, indem er nämlich seine eigene Güte so zu sagen nicht in sich verschliessen, sondern sie auch nach Aussen offenbaren, andere Dinge an derselben Theil nehmen lassen will [3]). Und daraus folgt, dass sein Wollen, wie es sich auf seine eigene wesentliche Güte bezieht, ein nothwendiges, wie es sich dagegen auf andere Dinge bezieht, ein freies sei. Sich selbst will Gott nothwendig; er kann sich nicht nicht wollen; denn wie Alles mit Nothwendigkeit den letzten Zweck, der Mensch die Glückseligkeit will, so will auch Gott mit Nothwendigkeit sich selbst als das höchste, vollkommenste Gut, in welchem er ruht und ewig glückselig ist. Die andern Dinge dagegen will Gott nur in so fern, als sie hingeordnet sind zu seiner absoluten Güte als zu ihrem höchsten Zwecke. Nun aber sind die Mittel zum Zwecke überhaupt nie nothwendig gewollt, es sei denn, dass ohne sie der Zweck gar nicht erreicht werden könnte. Diess letztere findet jedoch auf Gott keine Anwendung. Denn der Zweck, welchen Gott in seinem Wollen

1) S. Th. 1. qu. 19. art. 2, c. Dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se: quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. C. g. l. 1. c. 75. In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 2, c.

2) C. g. l. 1. c. 76.

3) S. Th. 1. qu. 19. art. 2, c. In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 2, c.

und Thun beabsichtigt, ist seine eigene Güte, welche er durch die Dinge und in denselben zur Offenbarung bringen will. Aber dadurch erhält seine absolute Güte keinen Zuwachs, sie ist ohne die Dinge, in welchen sie sich offenbart, so vollkommen, als mit denselben; folglich sind die Dinge für Gott keine nothwendigen Mittel zum Zwecke, ohne welche dieser gar nicht erreichbar wäre. Und daraus folgt, dass das Wollen Gottes, wie es sich auf diese Dinge bezieht, ein durchaus freies sei, und dass somit in dieser Beziehung nur in so fern von einer Nothwendigkeit die Rede sein könne, als Gott vermöge seiner Unveränderlichkeit seine einmal gefassten Willensentschlüsse nicht mehr ändern kann [1]).

Dieser freie göttliche Wille nun ist in Verbindung mit der göttlichen Erkenntniss die Ursache der Dinge. Gott wirkt nach Aussen nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern mit selbstbewusstem freiem Willen. So erheischt es der Begriff der ersten Ursache. Was naturnothwendig wirkt, dem müssen von einer höhern Intelligenz und von einem höhern Willen das Ziel und die Mittel seiner Wirksamkeit vorgezeichnet, prädeterminirt werden. Gott aber ist die höchste Ursache, über welcher keine höhere mehr denkbar ist, und folglich kann er nicht naturnothwendig wirken, sondern seine Wirksamkeit nach aussen ist wesentlich bedingt durch seine Erkenntniss und seinen freien Willen [2]). Für dieses freie göttliche Wollen liegt der Grund in der wesentlichen Güte Gottes, weil diese der Zweck ist; aber von einer Ursache des

1) S. Th. 1. qu. 19. art. 3, c. Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. Vgl. art. 10. C. g. l. 1. c. 80. 81. 83. De verit. qu. 23. art. 3.

2) S. Th. 1. qu. 19. art. 4, c. Cum enim propter finem agant intellectus et natura, necesse est, ut agenti per naturam praedeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittae praedeterminatur finis et certus motus a sagittante. Unde necesse est, quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est, quod per intellectum et voluntatem agat. C. g. l. 2. c. 23. In l. sent. 1. dist. 45. qu. 1. art. 3.

göttlichen Wollens, welche ausser dem Willen selbst läge, kann nicht die Rede sein [1]). Die Contingenz der geschöpflichen Dinge wird durch das göttliche Wollen nicht aufgehoben; denn Gott will nicht blos die Dinge überhaupt, sondern er will sie auch so, wie sie sind, also als contingent, wenn sie contingent sind, und als nothwendig, wenn sie nothwendig sind [2]).

Mit dem Attribute des Willens steht in wesentlicher Verbindung das Attribut der Liebe. Gott ist die Liebe. Das Wesen der Liebe besteht eben darin, dass der Liebende das Gute des Geliebten will. Nun aber will Gott seine eigene Güte sowohl, also auch will er das Gute für die geschöpflichen Dinge, weil er ja diese an seiner eigenen Güte Theil nehmen lassen will. Folglich muss Gott die Liebe als wesentliches Attribut beigelegt werden, sowohl in Hinsicht auf sich selbst, als auch in Hinsicht auf die aussergöttlichen Dinge [3]).

Endlich verbinden sich mit der Liebe noch die Attribute der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gott ist gerecht, indem er überall nur dasjenige thut, was ihm selbst und was den Geschöpfen gebührt [4]); und er ist barmherzig, indem er stets geneigt ist, die geschöpflichen Wesen den Uebeln zu entheben, denen sie unterworfen sind [5]).

§. 151.

An diese Erörterungen über das Wesen und die wesentlichen Attribute Gottes schliesst sich nun die Lehre des heil. Thomas über das dreipersönliche Leben Gottes an. Gott ist lebend, weil er erkennend und wollend ist, und er ist selbst sein Leben — das ewige Leben [6]). In der Erkenntniss und Liebe seiner selbst in seiner ganzen Unendlichkeit ist er ewig glückselig; sein Leben ist die höchste, absolute Glückseligkeit [7]). Aber sein immanentes Leben ist, obgleich an sich ein einheitliches, doch auch wieder ein dreipersönliches; es vollzieht sich

1) C. g. l. 1. c. 86. 87. S. Th. 1. qu. 19. art. 5.

2) C. g. l. 1. c. 85. S. Th. 1. qu. 19. art. 8. De verit. qu. 23. art. 5.

3) C. g. l. 1. c. 91. S. Th. 1. qu. 20. art. 1 et 2.

4) S. Th. 1. qu. 21. art. 1, c. Debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae: et utroque modo deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis.

5) S. Th. 1. qu. 21. art. 3. — 6) C. g. l. 1. c. 97. 98. 99. S. Th. 1. qu. 18. art. 3. — 7) C. g. l. 1. c. 100. 101. 102. S. Th. 1. qu. 26. art. 1 et 2.

in der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, und in dem ewigen Hervorgange des heiligen Geistes aus beiden zugleich.

Die Dreipersönlichkeit Gottes ist nach Thomas unter jene Wahrheiten zu zählen, welche die Vernunft aus sich ohne den Glauben nicht erkennen und auch nicht vollkommen begreifen kann. Die Vernunft allein nämlich erkennt Gott blos in so fern und in so weit, als er die Ursache der geschöpflichen Dinge ist. Die schaffende Kraft und Thätigkeit ist aber nicht einer der drei göttlichen Personen eigenthümlich, sondern sie gehört der ganzen Trinität an, weil sie eine wesentliche Kraft Gottes, resp. eine Thätigkeit Gottes nach seiner Wesenheit ist. Eben deshalb können uns die Wirkungen dieser schaffenden Kraft und Thätigkeit Gottes nicht weiter führen, als bis zur Erkenntniss des einheitlichen Wesens Gottes nach dessen wesentlichen Attributen[1]). Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Vernunft, nachdem durch die Offenbarung einmal das dreipersönliche Leben Gottes erkannt ist, auch speculative Gründe für dasselbe aufzubringen vermöge; nur ist dabei stets daran festzuhalten, dass diese Gründe keine apodictischen, sondern blos Congruenzgründe sind[2]). Würde man sie für apodictische ausgeben, dann würde man dadurch dem Glauben mehr schaden als nützen, weil man ihn auf Gründe bauen würde, die für den vorausgesetzten Zweck weder überzeugend noch zwingend sind[3]).

Dieses vorausgesetzt, beschäftigt sich Thomas zuerst mit der Frage, ob überhaupt ein „Hervorgehen“ gewisser Personen in Gott zu setzen sei. Die Bejahung dieser Frage erforderte eine nähere Erörterung dieses „Hervorgehens,“ und Thomas gibt dieselbe in folgender Weise: Es ist jenes „Hervorgehen“ nicht als ein emanentes, wie die Häretiker annahmen, sondern vielmehr als ein immanentes zu fassen. Denn da Gott unendlich über Allem erhaben ist, so darf dasjenige, was von Gott ausgesagt wird, nicht aufgefasst werden nach der Analogie dessen, was in den körperlichen Dingen sich vorfindet, sondern vielmehr nach der Analogie dessen, was in den höhern Wesen, den Geistern, vorgeht. In diesen finden wir aber nicht blos emanente, sondern auch immanente

1) S. Th. 1. qu. 32. art. 1. Creaturae ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad essentiae unitatem, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. De verit. qu. 10. art. 13. In 1. sent. 1. dist. 3, qu. 2. art. 4. In l. Boeth. de trin. qu. 1. art. 4.

2) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3, c. S. Th. 1. qu. 32. art. 1. Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum.

3) Ib. l. c.

Actionen, und sind gerade diese es, wodurch sich die geistigen Wesen vor den materiellen auszeichnen. Die Thätigkeit des Verstandes nämlich ist eine rein immanente. Aber doch bringt sie in dieser ihrer Immanenz ein gewisses immanentes „Hervorgehen" mit sich, so fern nämlich im Erkennen der Begriff der erkannten Sache aus dem Schoose des erkennenden Verstandes hervorgeht, und, nachdem er so hervorgegangen, als ideales Bild dem Verstande selbst vorschwebt. Nach der Analogie dieser intelligibeln Emanation muss also auch der Hervorgang der göttlichen Personen gedacht werden [1]).

Hienach haben wir in Gott einen zweifachen „Hervorgang" zu unterscheiden, den einen auf Seite der Erkenntniss, den andern auf Seite des Willens. Indem nämlich Gott sich selbst erkennt, geht aus ihm der adäquate Gedanke seiner selbst — das göttliche Wort, hervor. Und ebenso führt auch die Action des Willens, in welcher Gott sich selbst will, einen Hervorgang der Liebe mit sich, vermöge dessen das Geliebte in dem Liebenden ist, in ähnlicher Weise, wie vermöge der Action des Erkennens das Erkannte in dem Erkennenden ist [2]). Zwar sind Verstand und Wille in Gott unter sich real identisch; aber der Begriff des Verstandes und der Begriff des Willens bringen es mit sich, dass die durch ihre beiderseitigen Actionen bedingten Processionen in einer bestimmten Ordnung zu einander stehen, da die Liebe nur unter der Voraussetzung der Erkenntniss möglich ist: und somit muss zwischen jenen Processionen eine durch diese Ordnung bedingte und bestimmte Distinction stattfinden [3]).

Was nun den immanenten Hervorgang auf Seite der göttlichen Erkenntniss betrifft, so kann und muss derselbe als eine Generation bezeichnet werden. Denn wenn die Generation ihrem Begriffe nach bestimmt werden muss als „Origo alicujus viventis a vivente principio

1) S. Th. 1. qu. 27. art. 1, c. Quaest. disp. de pot. qu. 10. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 27. art. 3, c. Considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem, quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis alia quaedam processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente.

3) Ib. l. c. ad 3. Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis eadem sit substantia intellectus et conceptio intellectus: ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis. De potent. qu. 10. art. 2, c.

conjuncto in similitudinem naturae," so lassen sich alle Momente dieses Begriffes auf den Hervorgang des göttlichen Wortes anwenden. Denn dieses geht hervor in Gott vermöge und nach Art einer intelligibeln Lebens-Action; das Hervorgegangene steht mit dem, woraus es hervorgeht, in Lebenseinheit, weil das Wort sich von dem, welcher es denkend spricht, nicht lostrennt, sondern mit ihm Eins bleibt; das Hervorgegangene ist ferner das vollkommene Gleichbild desjenigen, woraus es hervorgeht, weil nämlich Gott in dem Worte sich selbst denkt, und der Gedanke stets das Bild des Gedachten ist; das Hervorgegangene subsistirt endlich in derselben Natur, wie dasjenige, woraus es hervorgeht, weil Denken und Sein in Gott identisch sind. Das Hervorgehen des Wortes aus Gott ist folglich eine eigentliche Generation, und deshalb heisst die Quelle, aus welcher das Wort emanirt, „Vater," das Wort selbst dagegen „Sohn"[1]).

Dagegen kann die „Processio amoris" nicht als eine Generation gefasst, sondern muss vielmehr, weil im Willen wurzelnd, gedacht werden nach der Analogie eines Strebens nach Etwas, eines Sichbewegens nach Etwas hin. Und deshalb kann auch dasjenige, was per modum amoris in Gott hervorgeht, nicht als Erzeugtes, sondern muss vielmehr als „Spiritus" („Geist") gedacht werden, in welcher Benennung eben jene Bewegung, jener Impuls zu Etwas angedeutet wird, welcher im Begriffe der Liebe gelegen ist. Darum heisst die dritte Person in der Gottheit „Spiritus," — „Geist[2])."

Aber nicht blos ist der menschliche Geist im Stande, nachdem er einmal die göttliche Trinität durch den Glauben erkannt hat, in einem gewissen, freilich unvollkommenen Grade eine speculative Erkenntniss dieses Mysteriums sich zu vermitteln, sondern er erkennt dann auch, dass und in wie fern in allen geschöpflichen Dingen eine Spur, und in dem Menschen insbesonders ein Bild der göttlichen Trinität widerstrahlt. Jedes geschöpfliche Wesen hat nämlich eine begrenzte und in verschiedener Weise modificirte Substanz. Dadurch zeigt sie, dass

1) S. Th. 1. q. 27. art. 2, c. Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et principio conjuncto et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse. In l. sent. 1. dist. 4. qu. 1. art. 1. Cf. C. g. l. 4. c. 11.

2) S. Th. 1. qu. 27. art. 4. Processio, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum velut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. In l. sent. 1. dist. 10. qu. 1. art. 1. Cf. C. g. l. 4. c. 26.

sie nicht aus sich ist, sondern von einem andern Princip ihr Sein ableitet. Jede Creatur hat aber auch ihre bestimmte Species, ihre bestimmte Form, in welcher ein bestimmter Gedanke sich offenbart. Dadurch weist sie auf das göttliche Wort hin, welches das ideale Vorbild aller Dinge ist. Endlich ist jedes geschöpfliche Wesen zu einem bestimmten Zwecke hingeordnet, welcher das seiner Natur entsprechende Gut ist. Dadurch deutet sie hin auf die Liebe desjenigen, welcher es hervorgebracht und zum Guten hingeordnet hat. So offenbart sich in jeglicher Creatur eine Spur der göttlichen Trinität, weil und in so fern sie eine Wirkung ist, welche in gewisser Weise auf den Vater (Princip), den Sohn (Wort) und den heiligen Geist (Liebe) hinweist [1]. Der Mensch dagegen weist in seiner geistigen Natur nicht blos eine Spur, sondern vielmehr ein Bild der göttlichen Trinität auf, in so ferne seine geistige Natur nicht blos eine similitudo trinitatis per modum effectus, sondern vielmehr eine similitudo per modum speciei in sich schliesst [2]. Der menschliche Geist ist nämlich nach dem Bilde Gottes geschaffen, und dieses Bild offenbart sich eben darin, dass, wie Gott sich selbst erkennt und liebt, so auch im menschlichen Geiste die Erkenntniss und Liebe Gottes sich vorfindet. Und zwar ist dieses Bild wiederum ein dreifaches. Der Mensch hat nämlich von Natur aus die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben: das ist das natürliche Bild Gottes in ihm, welches als solches allen Menschen zukommt. Daran schliesst sich dann das Bild Gottes, welches auf die Gerechten allein beschränkt ist, in so ferne nämlich der Gerechte durch die Gnade Gott wirklich erkennt und liebt, wenn auch auf eine noch unvollkommene Weise. Endlich folgt das Bild Gottes, welches in den Seligen sich verwirklicht, in so ferne nämlich diese durch das lumen gloriae Gott in vollkommener Weise anschauen und lieben [3]. — Dieses Bild Gottes in dem menschlichen Geiste ist nun

1) S. Th. 1. qu. 93. art. 6, c. Cf. In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2. art. 2.

2) S. Th. qu. 93. art. 6, c. Imago repraesentat secundum similitudinem speciei, vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2. art. 1. — qu. 3. art. 1. De verit. qu. 10. art. 7.

3) S. Th. 1. qu. 93. art. 4, c. Dicendum, quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine; uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae.... Prima

aber nicht blos ein Bild Gottes nach seinem intellectuellen Sein und Leben überhaupt, sondern auch nach seinem dreipersönlichen Leben [1]). Denn wie in Gott zwei Processiones sich vorfinden, die processio Verbi nach dem Verstande und die processio amoris nach dem Willen: so findet eine analoge doppelte Processio auch in dem menschlichen Geiste statt, wenn er erkennt und liebt. Denn auch er spricht in der Erkenntniss ein inneres Wort, in welchem er den Gegenstand denkt; und auch aus seinem Willen geht die Liebe zu dem, was er erkennt und was er in sich ausspricht, hervor. So ist das Bild des trinitarischen Lebens Gottes im menschlichen Geiste unverkennbar [2]). Man sieht aber auch, dass dieses Bild zunächst und auf erster Linie in der *Thätigkeit* des menschlichen Geistes sich offenbart, und dass es erst auf zweiter Linie auch auf die Kräfte und auf die Habitus übergetragen werden kann, welche diesen Thätigkeiten zu Grunde liegen [3]). Ebenso ist es klar, dass in der Erkenntniss- und Willensthätigkeit des menschlichen Geistes das Bild der göttlichen Trinität im eigentlichen und strengen Sinne nur in so fern hervortritt, als diese Erkenntniss- und Willensthätigkeit auf Gott sich bezieht. Denn da Gott dreipersönlich ist nur in der Erkenntniss und Liebe *seiner selbst*, so wird auch die Seele sein Bild im strengen Sinne nur in so fern in sich darstellen, als ihre Erkenntniss und ihre Liebe auf Gott sich bezieht. Nur in einer secundären Weise kann das Bild der göttlichen Trinität auch darin gefunden werden, dass der menschliche Geist sich selbst erkennt und liebt, weil und in so fern er eben dadurch weiter zur Erkenntnis und Liebe Gottes fortgeführt werden kann und soll [4]).

Doch kehren wir zu unserm eigentlichen Gegenstande zurück. Im Anschluss an die oben dargestellten Hauptgesichtspunkte entwickelt Thomas ausführlich den ganzen positiven Inhalt der Trinitätslehre, und

ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantum; tertia vero solum in beatis.

1) S. Th. 1. qu. 93. art. 5.

2) S. Th. 1. qu. 93. art. 6, c. Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et amoris ab utroque:... in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei.

3) S. Th. 1. qu. 93. art. 7, c. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

4) S. Th. 1. qu. 93. art. 8, c. In l. sent. 1. dist. 3. qu. 4. art. 4. De verit. qu. 10. art. 7, c.

gerade hier ist es, wo er die ganze Kraft und Tiefe seines Geistes eingesetzt zu haben scheint, um dieses höchste Mysterium, so weit die Kräfte des menschlichen Geistes überhaupt reichen, nach allen Seiten hin zu beleuchten und den reichen Inhalt desselben vor den Augen des Geistes bloszulegen. Wir können ihm aber in dieses Gebiet nicht weiter folgen, weil solches ausser dem Bereiche unserer Aufgabe liegt. Gehen wir also zu einem andern Momente der thomistischen Gotteslehre über.

§. 152.

Ein weiteres wesentliches Attribut Gottes ist die absolute Macht. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen passiver und activer Potenz. Die passive Potenz ist die Fähigkeit, etwas von einem Andern zu leiden; die active Potenz dagegen die Fähigkeit, etwas zu wirken, zu thun. Die passive Potenz ist daher die natürliche Folge der Potenzialität, weil nur ein solches Wesen Etwas zu leiden fähig ist, welches irgendwie in Potenz sich verhält zu einem Andern. Die active Potenz dagegen ist die natürliche Folge der Actualität; denn in so fern kann ein Wesen wirksam sein, als es actu ist [1]). Diese Unterscheidung vorausgesetzt ist es nun von selbst klar, dass wir eine passive Potenz Gott nicht zuschreiben können, weil er in keiner Beziehung eine Potenzialität einschliesst, sondern reine Actualität ist. Dagegen müssen wir ihm nothwendig eine active Potenz beilegen, eben weil und in so ferne er reine Actualität ist [2]). Handelt es sich also um den Begriff der göttlichen Macht, so integrirt sich derselbe aus einem negativen und positiven Momente. Die göttliche Macht besteht nämlich darin, dass Gott alles receptiven, leidenden Verhaltens unfähig, dagegen der Thätigkeit oder Wirksamkeit nach Aussen fähig ist [3]). Und in der

1) S. Th. 1. qu. 25. art. 1. C. g. l. 2. c. 7. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit, quod est actu, patitur vero ex eo, quod est potentiâ.

2) C. g. l. 2. c. 7. Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa. S. Th. 1. qu. 25. art. 1. Quaest. disp. de potent. qu. 1. art. 1.

3) In 1. sent. 1. dist. 42. qu. 1. art. 1, c. Videtur autem in hominibus esse potens, qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis, vel etiam voluntarii, in quantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae quantum ad primam impositionem sui est, non posse pati. Unde etiam illud, quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens, sicut dicitur durum, quod habet potentiam, ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo, tum quia omnia agit, quod convenit sibi, in quantum est actus primus et perfectus; nihil enim agit, nisi secundum quod est actu ens. Tum quia nihil patitur, quod convenit sibi in quantum est actus purus sine permistione alicujus materiae; unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.

That, wenn wir Gott nothwendig denken müssen als die erste Ursache aller Dinge, so können wir ihn nicht denken ohne eine solche active Macht; denn diese ist ja das Princip der Wirksamkeit in Bezug auf ein Anderes [1]). Nur darf die göttliche Macht, ebenso wie jede andere göttliche Eigenschaft, nicht als real verschieden von der göttlichen Wesenheit gedacht werden. Gottes Macht ist seine Wesenheit, und eben weil beide der Sache nach identisch sind, so kann auch die göttliche Macht nie als eine reine Fähigkeit aufgefasst werden, sondern sie ist vielmehr wesentlich actuell, und wie die Macht selbst, so ist auch der Actus oder die Thätigkeit derselben der Sache nach dasselbe mit der göttlichen Wesenheit [2]). Darum heisst die active Potenz Gottes nicht „Potenz" in Rücksicht auf die Thätigkeit, welcher sie zu Grunde liegt, sondern nur in Rücksicht auf die Wirkungen, welche aus derselben resultiren [3]). Und wie ferner die göttliche Wesenheit unendlich ist, so muss diese Unendlichkeit auch der göttlichen Macht zugeschrieben werden, so zwar, dass die göttliche Macht sowohl als extensiv, als auch als intensiv unendlich zu denken ist [4]). Daher gibt es für Gott keine Unmöglichkeit, ausser derjenigen, welche in der Sache selbst gelegen ist, so ferne nämlich diese einen innern Widerspruch mit sich selbst einschliesst. Gott kann Alles thun, was er will; seinen Willen kann Nichts hindern oder hemmen; aber was in sich selbst einen Widerspruch einschliesst, also in sich selbst unmöglich ist, das kann Gott nicht thun [5]), und zwar nicht deshalb, weil etwa die active Potenz Gottes in dieser Richtung mangelhaft wäre, sondern einfach

1) C. g. l. 2. c. 7. — 2) C. g. l. 2. c. 8. c. 9.

3) C. g. l. 2. c. 10. Manifestum est, quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utcunque considerat, sc. divinam potentiam et ejus actionem.

4) S. Th. 1. qu. 25. art. 2. De potent. qu. 1. art. 2, c. In objectis potentiae quaedam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi. Et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis, et continuae et discretae. Discretae quidem, secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca objecta, et haec vocatur quantitas extensiva. Continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc, quod remisse vel intense agit: et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu objectorum; secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium; utroque autem modo potentia divina est infinita. Nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec unquam ita intensive operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum: sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter. In l. sent. 1. dist. 43. qu. 1. art. 1.

5) De potent. qu. 1. art. 3, c. — art. 7, c. In l. sent. 1. dist. 42. qu. 2. art. 2.

deshalb, weil das sich innerlich Widersprechende überhaupt Nichts, kein Etwas ist, und folglich auch nicht der Terminus einer göttlichen Thätigkeit sein kann[1]). Und da nun gerade darin, dass Gott Alles thun kann, was in sich selbst möglich ist und keinen Widerspruch einschliesst, dasjenige besteht, was wir Allmacht nennen, so müssen wir die göttliche Macht nothwendig und wesentlich als Allmacht (omnipotentia) denken[2]).

Wenn nun aber Gott vermöge seiner Allmacht wirklich Etwas hervorbringt, so tritt er in Folge dessen in ein gewisses Verhältniss zu den hervorgebrachten Dingen[3]). Und daraus folgt, dass von Gott auch solches prädicirt werden kann und muss, was ihm nur in seiner Beziehung zu den Creaturen zukommt[4]). Allein die Grundlagen dieser Prädicationen, nämlich die Relationen oder Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen sind nicht als reale Relationen in Gott zu setzen; denn da müssten sie entweder als Accidentien gefasst werden, oder man müsste sie mit der göttlichen Substanz identificiren. Keines von beiden aber ist zulässig. Denn einerseits sind in Gott keine Accidentien, und andererseits würde eine Identificirung dieser Relationen mit der göttlichen Substanz diese zu einem blos relativen Sein herabsetzen, während doch die göttliche Substanz in jeder Beziehung absolut ist[5]). Es können also diese Relationen Gott nur zugetheilt werden secundum intelligentiae modum, so fern nämlich die Dinge selbst auf ihn sich beziehen und auf ihn bezogen werden. Dadurch nämlich, dass wir die Dinge auf Gott beziehen, gewinnen wir im Denken gewisse Relationen zu den Dingen auf Seite Gottes, und prädiciren sie in Folge dessen von Gott, ohne jedoch damit aussprechen zu wollen, dass selbe ohne unser Denken in Gott als reale Relationen seien[6]).

1) S. Th. I. qu. 25. art. 3, c. Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea facere non possit. C. g. l. 2. c. 22. De pot. qu. 1. art 3, c. Quodl. 12. qu. 1. art. 2.

2) De potent. qu. 1. art. 7. Constat ergo, quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia secundum se.

3) De potent. qu. 7. art. 8 — 4) C. g. l. 2. c. 11. — 5) C. g. l. 2. c. 12. De pot. qu. 7. art. 10.

6) C. g. l. 2. c. 13. Relinquitur, quod hae relationes Deo attribuantur secundum solum intelligentiae modum, ex eo, quod alia referantur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. Et sic etiam patet, quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes et alia quae de Deo

Dieses vorausgesetzt lässt sich denn nun die Frage beantworten, auf welche Weise die geschöpflichen Dinge aus Gott hervorgehen. Thomas beantwortet diese Frage dahin, dass er die Entstehung der Dinge zurückführt auf eine Schöpfung aus Nichts. Gott hat die Dinge aus Nichts geschaffen. Suchen wir zuerst den Begriff der Schöpfung im Sinne des heil. Thomas festzustellen, so schliesst derselbe nach Thomas ein dreifaches Moment in sich. Für's erste negirt er jede präexistirende Materie, aus welcher etwa die weltlichen Dinge von Gott gebildet worden wären. Wenn die geschöpflichen Dinge als Ursachen eines Seins dieses Sein hervorbringen aus einem bestimmten Nichtsein, indem sie eine Materie zu einer Form hinbewegen, welche sie vorher nicht hatte, so ruft dagegen Gott die Dinge aus dem absoluten Nichtsein in's Sein hervor. Für's Zweite bringt es der Begriff der Schöpfung mit sich, dass dem Wesen, welches geschaffen wird, der Natur nach früher das Nichtsein, als das Sein zukommt, d. h. dass das geschaffene Wesen an sich nicht ist, und folglich das Sein nur von einer andern von ihm selbst verschiedenen Ursache erhalten kann, weshalb es, wenn der Einfluss der höhern Ursache, wodurch es das Sein erhält, aufhört, wieder das Sein verliert und in's Nichtsein zurücksinkt. Wie also durch das erstere Moment die Schöpfung sich unterscheidet von der hervorbringenden Wirksamkeit der geschöpflichen Agentien, so unterscheidet sie sich durch das letztere von der ewigen Generation des Sohnes aus dem Vater. Und wie das erstere Moment ausspricht, dass nicht ein zweites ewiges Princip (die Materie) ausser und neben Gott zur Erklärung der Weltschöpfung angenommen werden dürfe, so wird durch das andere Moment festgestellt, dass das geschaffene Sein nicht mit dem göttlichen Sein zusammenfalle, sondern dass es vielmehr ein von dem göttlichen Sein verschiedenes, ausser diesem gesetztes sei. An diese beiden Momente des Schöpfungsbegriffes schliesst sich nun aber zuletzt noch ein drittes an. Das „Schaffen aus Nichts" kann nämlich auch so verstanden werden, dass dasjenige, was geschaffen wird, der Dauer nach auf das Nichts folgt, so dass ihm das Nichts nicht blos der Natur, sondern auch der Dauer nach vorausgeht. Das Schaffen aus Nichts hat dann den Sinn, dass Gott die Dinge nicht blos ohne präexistirende Materie hervorbringt als ein von seinem eigenen verschiedenes Sein, sondern dass er sie auch, nachdem vorher Nichts war (post nihilum), in's Dasein hereingesetzt hat [1]).

praedicantur; nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus essentiam praedicant, relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus; ex hoc enim ipso, quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso; sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc, quod scientia refertur ad ipsum. De pot. qu. 7. art. 11.

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 1, c. S. Th. 1. qu. 45. art. 1, c.

Verhält es sich also mit dem Begriffe der Schöpfung, so handelt es sich nun darum, zu untersuchen, wie Thomas diese Schöpfung aus Nichts zu begründen sucht. In dieser Beziehung nun stellt er den wichtigen Satz auf, dass die Schöpfung aus Nichts nicht blos eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der Vernunft sei, also auch durch die blosse Vernunft erkannt und demonstrativ begründet werden könne[1]). Das ist das Eine. Auf der andern Seite aber beschränkt er diese Behauptung wiederum dahin, dass der Schöpfungsbegriff nur nach den beiden erstgenannten Momenten durch die Vernunft erkannt und demonstrirt werden könne, nicht aber nach dem letztgenannten jener Momente. D. h. durch die Vernunft können wir erkennen und demonstrativ erweisen, dass Gott die Dinge geschaffen habe ohne präexistirende Materie, als ein von seinem eigenen verschiedenes Sein; aber wir können nicht beweisen, dass die Dinge von Gott geschaffen worden seien, nachdem sie vorher nicht waren, dass also das ex nihilo auch im Sinne von post nihilum genommen werden müsse[2]).

Reflectiren wir nun zunächst auf den ersten Satz, dass nämlich die Ver-

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 1, c. Respondeo, quod creationem esse non solum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.

2) Ib. l. c. Sciendum est enim, quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est, ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur, unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata. In reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum, unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur, sed ad formam, quae de potentia in actum educitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re: et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Secundum est, quod in re, quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse, non quidam prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit, et postmodum sit, sed prioritate naturae: ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter, quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet, et ex hoc differt creatio a generatione aeterna, sic enim non potest dici, quod filius Dei, si sibi relinquatur, non habeat esse, cum a patre recipiat illud idem esse, quod est patris, quod est absolutum non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur ex nihilo. Tum ita, quod negatio neget ordinem creationis importare per hanc praepositionem „ex“ ad aliquid praeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non est ex aliquo praeexistente, et hoc quantum ad primum. Tum ita, quod remaneat ordo creationis ad nihil praeexistens, ut affirmatus, ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse, quam esse. Et si duo haec sufficiant ad rationem creationis, sic potest creatio demonstrari: et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur.

nunft die Schöpfung aus Nichts wenigstens nach den beiden ersten Momenten des Schöpfungsbegriffes apodictisch zu erweisen im Stande sei, so spricht Thomas dieser Aufstellung gemäss, welche wir als eine der wichtigsten im Thomistischen System betrachten, der menschlichen Vernunft, wie wir sehen, entschieden die Kraft zu, Gott in seiner absoluten Transcendenz über der Welt zu erkennen, d. h. ihn nicht blos im Allgemeinen als erste Ursache der Dinge, sondern auch als eigentlich schöpferische Ursache derselben zu erkennen. Es wird also von grossem Interesse sein, zu sehen, wie Thomas diese seine Aufstellung begründet.

Alles, sagt Thomas, was in irgend einer Art unvollkommen ist, entsteht aus dem, was das Vollkommenste in jener Art ist. Da nun alle weltlichen Dinge zwar ein Sein haben, aber doch nur so, dass sie an dem Sein theilnehmen, nicht das Sein selbst sind; da sie ferner, eben weil sie an dem Sein blos theilnehmen, auch mehr oder minder unvollkommen sind: so folgt, dass sie ihr Sein nur haben können von der ersten Ursache, welche das Sein schlechthin und als solches absolut vollkommen ist. Was aber sein Sein, und zwar sein ganzes Sein, mit Allem, was dasselbe in sich schliesst, von der ersten Ursache hat, das ist von dieser ersten Ursache geschaffen: denn Schaffen heisst ja nichts anderes, als einem Dinge das Sein, und zwar das ganze Sein geben [1]). — Es ist ferner ein allgemein anerkannter Grundsatz, dass jede wirkende Ursache nur wirksam sein kann nach der Weise, wie sie selbst ist. Jene wirkende Ursache also, welche selbst zusammengesetzt ist aus Materie und Form, oder vielmehr, welche selbst actu nur ist durch eine einer Materie inhärente Form, kann wiederum nur in der Weise wirksam sein, dass sie eine Materie zu einer bestimmten Form gestaltet. Mit andern Worten: sie kann sich nur bewegend verhalten; ihre Thätigkeit ist Bewegen, nicht Schaffen. Dagegen jene wirkende Ursache, welche absolute Actualität ist, und alle Materie und Potenzialität von sich ausschliesst, muss auch in einer höhern Weise wirksam sein. Ihre Wirksamkeit muss nämlich, entsprechend ihrem Sein, von der Art sein, dass sie nicht blos eine Form in die Materie einführt, sondern dass sie das Sein, den actus essendi selbst gibt, also das ganze Wesen, nach Materie und Form, in's

1) Ib. l. c. Respondeo, quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim, quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo, in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admistum sit imperfectioni: oportet, quod omnis res, secundum totum, quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur: hoc autem creare dicimus, sc. rem producere in esse, secundum totam suam substantiam, unde necessarium est, a primo principio omnia per creationem procedere.

Dasein setzt. Und das heisst eben schaffen. Die erste Ursache verhält sich also nicht blos bewegend, sondern vielmehr schaffend[1]). — Je allgemeiner ferner eine Wirkung ist, desto höher muss ihre Ursache stehen. Das Sein aber ist allgemeiner, als das Bewegtwerden; denn es gibt auch Dinge, welche an sich unbeweglich sind. Daher muss über der blos bewegenden Ursache noch eine höhere Ursache stehen, welche nicht blos den Grund der Bewegung, sondern den Grund des Seins der Dinge in sich schliesst. Diese höhere Ursache aber ist Gott. Daraus folgt, dass Gott nicht blos als Princip der Bewegung, sondern vielmehr als Princip des Seins gedacht werden müsse. Mit andern Worten: Gott ist nicht blos Beweger der Materie zur Form, sondern er ist Schöpfer der Dinge nach Materie und Form[2]). In der That: Gott ist als solcher die erste und höchste Ursache *alles* Seins. Wäre aber eine Materie den Dingen präexistent, welche ohne Zuthun Gottes da wäre, dann würde Gott aufhören, die erste und höchste Ursache *alles* Seins zu sein, weil die Materie seiner Causalität entzogen wäre[3]). — Dazu kommt noch, dass, da die Materie durch die Form zu einer bestimmten Species contrahirt wird, die Bildung eines Dinges aus der Materie durch Inducirung der Form in die Materie nur Sache particulärer Ursachen ist, weil diese particulären Ursachen gerade als solche auf eine bestimmte Species von Wirkungen determinirt sind. Gott aber ist die allgemeine Ursache alles Seins, und folglich kann seine Wirksamkeit nicht der gleichen Art, wie jene, sondern muss nothwendig schöpferisch sein[4]).

Auf solche Weise also beweist Thomas, dass die weltlichen Dinge nur durch die schöpferische Thätigkeit Gottes in's Dasein gesetzt werden konnten. Eine andere Weise der Weltentstehung ist somit nach Thomas schon auf dem Standpunkte der blossen Vernunft nicht denkbar. Nur die Schöpfungstheorie ist vernünftig. Alle übrigen Theorien der Weltentstehung führen in ein Labyrinth von Widersprüchen, aus welchen kein Ausweg mehr zu finden ist. Handelt es sich aber darum, wie die Schöpfungsthätigkeit Gottes zu denken sei, ob als eine nothwendige, oder als eine freie, so ist diese Frage schon dadurch beantwortet, was oben über die göttliche Wirksamkeit nach Aussen im Allgemeinen gesagt worden ist. Wir haben gehört, dass

1) C. g. l. 2. c. 16. p. 183. De pot. qu. 3. art. 1, c. — 2) C. g. l. 2. c. 16. p. 182. — 3) S. Th. 1. qu. 45. art. 2, c.

4) C. g. l. 2. c. 16. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praejacente, superinducendo formam quocunque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur, quod requirit ex necessitate materiam praejacentem, ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi. Igitur ipse in sua actione materiam praejacentem non requirit.

Gott wirksam ist nach Aussen durch seinen von der Intelligenz geleiteten Willen, und dass mithin der göttliche Wille in letzter Instanz die Ursache alles dessen ist, was Gott nach Aussen hervorbringt. Der göttliche Wille ist aber in seiner Wirksamkeit wesentlich als ein freier zu fassen, wie gleichfalls schon erwiesen worden ist. Daraus folgt, dass auch die Schöpfung eine That des göttlichen Willens und als solche eine absolut freie sei. Nicht mit Naturnothwendigkeit bringt Gott die Dinge hervor, sondern er schafft sie mit freiem Willen. Wie er die Dinge thatsächlich schuf, so hätte er sie auch nicht schaffen, und wie er diese Dinge schuf, so hätte er ebenso gut auch andere schaffen können. Alles beruht hier auf dem absolut freien Willen Gottes [1]).

§. 153.

So wahr es aber ist, dass Gott schöpferisch thätig ist in der Hervorbringung der Dinge, so wahr ist es auch, dass die Schöpfungsmacht Gott ausschliesslich zukommt, und dass kein Geschöpf selbe mit ihm theilt. Denn die Ordnung der Thätigkeiten bestimmt sich nach der Ordnung der Ursachen. Die erste und höchste Thätigkeit, welche es gibt, muss also auch ausschliesslich der ersten und höchsten Ursache eigen sein. Der Schöpfungsact aber ist der erste und höchste Act, weil er keinen andern Act voraussetzt, vielmehr alle anderweitige Thätigkeit ihn voraussetzt; er kann also nur Gott zukommen [2]). Dazu kommt, dass allgemeinere Wirkungen immer auch auf allgemeinere und frühere Ursachen reducirt werden müssen. Die allgemeinste Wirkung kann also nur von der allgemeinsten und ersten Ursache ausgehen. Die allgemeinste Wirkung aber ist das Sein selbst. Folglich kann das Sein schlechtweg und ohne Beisatz nur von Gott als der höchsten und allgemeinsten Ursache bewirkt werden. Aber gerade das ist der Begriff des Schaffens: das Sein schlechtweg hervorbringen, nicht dieses oder jenes Sein. Daher muss auch aus diesem Grunde die Schöpfungsmacht einzig Gott beigelegt und darf keinem andern Wesen ausser ihm zugeschrieben werden [3]). Die Ansicht, welche auch andern Dingen ausser Gott die Schöpfungsmacht zutheilt, ist nicht blos falsch, sondern geradezu häretisch; denn sie theilt die Ehre, welche Gott allein gebührt, auch andern Dingen zu, und führt so geraden Weges zur Idololatrie [4]).

Das ist allerdings wahr, erwiedern Einige, wenn man annimmt, dass andere Wesen ausser Gott aus eigener Kraft zu schaffen vermögen.

1) De pot. qu. 3. art. 15.

2) C. g. l. 2. c. 21. Quum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet, quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponent eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

3) S. Th. 1. qu. 45. art. 5. — 4) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 3.

Nicht so aber verhält es sich, wenn man annimmt, dass sie nur in Kraft der höchsten Ursache, so zu sagen als deren Organe, schöpferisch wirksam seien. Mit dieser Beschränkung lasse sich ihnen die Schöpfungsmacht wohl allerdings zuschreiben. — Thomas versäumt nicht, auch auf diese Ansicht näher einzugehen Avicenna, sagt er, hat gelehrt, dass Gott zunächst und unmittelbar nur die erste Intelligenz hervorbringe, und dass die Schöpfung der untergeordneten Dinge bis herab zur sublunarischen Materie auf geschaffene Mittelwesen zu reduciren sei, von denen immer das nächst Niedere durch das nächst Höhere geschaffen werde, und zwar in Kraft der höchsten Ursache, welche in ihnen und durch sie sich wirksam erweise [1]). Dieser Ansicht hat sich selbst der Magister der Sentenzen in so weit angeschlossen, dass er annimmt, es sei wenigstens möglich, dass Gott auf solche Weise die Schöpfungsmacht geschöpflichen Wesen mittheile [2]). Allein, erwiedert Thomas, auch diese Ansicht ist nicht haltbar. Denn jede Instrumentalursache führt die Thätigkeit der Principalursache durch eine ihr selbst nach ihrer Natur eigenthümliche, von der der Principalursache verschiedene Thätigkeit aus. Setzen wir daher den Fall, dass eine geschaffene Ursache als Instrumentalursache die schöpferische Thätigkeit Gottes ausführe, so muss auch sie solches thun durch eine ihr nach ihrer Natur eigenthümliche Thätigkeit. Diese ihr eigenthümliche Thätigkeit muss nun aber auch eine ihr eigenthümliche Wirkung haben, welche als solche verschieden ist von der durch die Principalursache intendirten Wirkung, und diese eigenthümliche Wirkung der Instrumentalursache muss in via genera-

1) S. Th. 1. qu 45. art. 5, c. De pot. qu. 3. art. 4. c. Wir müssen hier davon Act nehmen dass der heil. Thomas den Hervorgang der Dinge aus Gott im Sinne des Avicenna als eine eigentliche Schöpfung fasst, und so dem Avicenna die Lehre zuschreibt, dass die Welt geschaffen sei. Er steht hierin nicht allein, sondern auch seine Vorgänger, wie z. B. Wilhelm von Paris, haben Avicenna's Lehre in dieser Weise aufgefasst. Wir konnten uns bei der Darstellung der Lehre Avicenna's nicht entschliessen, der Interpretation des heil. Thomas zu folgen. Denn der Satz, dass das göttliche Denken allein der Grund des Hervorganges der ersten Intelligenz aus Gott sei, und dass dasselbe auch in Bezug auf den weitern Fortgang der Entstehung der untergeordneten Dinge gelte, ist doch offenbar nichts anderes als eine Reproduction des neuplatonischen Emanationsgedankens und verträgt sich mit dem Schöpfungsbegriffe in keiner Weise, weil das Schaffen nun einmal nicht denkbar ist ohne das göttliche Wollen als das Princip dieses Actes. Zudem haben ja die muhamedanischen Religionsphilosophen gegen die Aristoteliker stets nicht blos den Anfang, sondern auch die Schöpfung der Welt vertheidigt, und zwar nicht etwa blos erst nach Averroes, welcher die Schöpfung aus Nichts geradezu läugnete und eine ewige Materie ausser Gott annahm, sondern auch schon vor demselben. Für die Frage, welche wir gegenwärtig behandeln, ist es jedoch gleichgiltig, ob die thomistische Interpretation Avicenna's richtig oder unrichtig sei: die Beweise des heil. Thomas gegen die Möglichkeit einer mittelbaren Schöpfung haben in dem einen wie in dem andern Falle ihre Geltung.

2) Ib. ll. cc.

tionis der von der Principalursache intendirten Wirkung vorangehen, weil erst durch das Medium dieser Wirkung die von der Principalursache intendirte Wirkung erzielt werden kann. Aber nun, was soll hier in unserm Falle die der Instrumentalursache eigenthümliche Wirkung sein? Der Schöpfungsact unterscheidet sich von allen übrigen hervorbringenden Thätigkeiten dadurch, dass er das Sein setzt. Das Sein ist aber allen anderweitigen Thätigkeiten und ihren Wirkungen vorausgesetzt. Welches sollte also die Wirkung sein, wodurch die Instrumentalursache die Wirkung der Creation, das Sein, vermittelt? Müsste denn diese Wirkung nicht schon selbst ein seiendes, ein wirkliches sein? Und doch soll das Sein, die Wirklichkeit erst durch dieselbe bedingt sein. Da liegt ein Widerspruch mitten inne, welcher unlösbar ist. — Daraus folgt, dass eine schöpferische Kraft und Thätigkeit einem geschöpflichen Wesen auch nicht in dem Sinne beigelegt werden kann, dass es dabei als Instrumentalursache der höchsten Ursache sich verhält, und in Kraft der letztern thätig ist. Nur Gott allein kann schaffen, und darum entspringt auch alles Geschaffene unmittelbar aus ihm, nicht etwa erst durch Mittelursachen, welche zwischen ihm und den weltlichen Dingen in der Mitte stehen [1]). Auch die Ansicht, welche eine

1) S. Th. 1. qu. 45. art. 5, c. Quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate, esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesuponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. C. g. l. 2. c. 21. p. 191 sq. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit, quae operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet, quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis, quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit, quod primo agenti finis ultimus respondet; prius est enim sectio ligni, quam forma scamni, et digestio cibi, quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis, quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut animal est prius quam homo in generatione ho-

mittelbare Schöpfung durch secundäre schöpferische Agentien lehrt, ist nicht blos falsch, sondern auch häretisch[1]).

Der Begriff des Schaffens bringt es endlich mit sich, dass das Schaffen nicht als eine Bewegung oder eine Veränderung gefasst werden dürfe, weil ja Bewegung und Veränderung ein potentielles Sein voraussetzen, worauf sie sich beziehen, während das Schaffen gar Nichts voraussetzt. Bewegung und Veränderung erfolgen erst nach dem Schaffen, so wie alle dadurch bedingte Generation und Corruption, alles Werden und Vergehen der besondern Dinge erst dann eintreten kann, wenn Kraft und Stoff in der Creation gesetzt sind[2]). Und weil ferner die Zeit die wesentliche Form der Bewegung ist, so kann auch sie erst dann eintreten, wenn durch die Schöpfung die Welt selbst und in der Welt die Bewegung gesetzt ist. Vor der Schöpfung gibt es keine Zeit[3]). Der Schöpfungsact selbst ist zeitlos, successionslos; er setzt seine Wirkung in instanti[4]).

§. 154.

Gehen wir nun zu dem zweiten Satze über, welchen Thomas in seiner Lehre von der Weltschöpfung aufstellt. Die Schöpfung aus Nichts, sagt er, kann apodictisch durch die Vernunft erwiesen werden, aber nicht die Schöpfung *nach* dem Nichts (post nihilum); d. h. die Vernunft kann beweisen, dass Gott die Welt nach Materie und Form ohne präexistirendes Substrat in's Dasein gesetzt habe, und zwar als ein von seinem eigenen verschiedenes Sein; aber sie kann nicht beweisen, dass Gott die Welt in solcher Weise geschaffen habe, *nachdem* vorher Nichts war. Mit andern Worten: Die Vernunft kann nicht apodictisch beweisen, dass die geschaffene Welt als solche einen Anfang genommen habe. Dieser Lehrsatz des heil. Thomas hat uns nun des Nähern zu beschäftigen.

Die Theorie, welcher der heil. Thomas in Bezug auf diesen Punkt huldigt, lässt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: Die Welt muss als solche nicht *nothwendig* ewig oder anfangslos sein; aber es ist doch *möglich*, dass sie keinen Anfang genommen habe. Und daraus folgt, dass, *wenn* die Welt wirklich einen Anfang genommen hat, die Kenntniss hievon uns blos aus der Offenbarung mittelst des Glau-

minis... Impossibile est ergo, quod aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale. De pot. qu. 3. art. 4, c.

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 3, c. — 2) C. g. l. 2. c. 17. De pot. qu. 3. art. 2.

3) C. g. l. 2. c. 35. p. 221. Deus autem simul in esse produxit et creaturam, et tempus. De pot. qu. 3. art. 17, c. fol. 32, d.

4) C. g. l. 2. c. 19. Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

bens zukommen, nicht aber durch Vernunftgründe apodictisch erwiesen werden könne.

Fragen wir nun, wie Thomas die einzelnen Momente dieser Thesis zu begründen gesucht habe, so wendet er sich vor Allem der negativen Seite seiner Behauptung zu, und sucht gegen jene, welche die Ewigkeit oder Anfangslosigkeit der Welt als ein nothwendiges Postulat der Vernunft betrachteten, nachzuweisen, dass solches durchaus nicht der Fall sei. Die Beweise für die Ewigkeit der Welt, sagt er, können sich auf eine doppelte Voraussetzung gründen. Sie können entweder supponiren, dass die Welt nach Materie und Form gar nicht geschaffen sei: und dann können sie schon deshalb keine Giltigkeit für sich in Anspruch nehmen, weil die Voraussetzung, auf welche sie sich gründen, ein verabscheuungswürdiger Irrthum ist, sowohl auf dem Standpunkte des Glaubens, als auch auf dem Standpunkte der Philosophie [1]). Oder jene Beweise können zwar die Schöpfung aus Nichts voraussetzen; aber dennoch, selbst unter dieser Voraussetzung, die Ewigkeit der Welt aus gewissen Prämissen abzuleiten suchen. Allein, wenn es nothwendig ist, dass die geschöpfliche Welt als Ganzes oder überhaupt irgend ein geschöpfliches Wesen ewig wirklich sei, so muss dieses ewig Wirkliche jene Nothwendigkeit entweder aus sich selbst oder aus einem Andern haben. Aus sich selbst kann es dieselbe nicht haben. Denn jedes geschöpfliche Sein hat seinen Ursprung aus dem ersten — dem göttlichen Sein. Was aber schon das Sein nicht aus sich selbst hat, das kann um so weniger die Nothwendigkeit des Seins aus sich haben. Aber auch aus einem Andern kann ein geschöpfliches Wesen jene Nothwendigkeit nicht haben. Dieses „Andere" könnte nämlich nur die äussere Ursache jenes geschöpflichen Wesens, nämlich Gott sein. Diese äussere Ursache des Dinges bringt aber für dieses in keinem Falle eine Nothwendigkeit des Daseins mit sich. Die äussere Ursache ist nämlich eine doppelte, die wirkende und die Finalursache. Die wirkende Ursache zieht nur in dem Falle die Nothwendigkeit des Daseins der Wirkung mit sich, wenn sie nothwendig wirksam ist. Nun ist aber Gott als die wirkende Ursache der geschöpflichen Dinge in der Hervorbringung der letztern nicht nothwendig wirksam, vielmehr bringt er die Welt mit absoluter Freiheit hervor. Folglich können auch die geschöpflichen Dinge von ihm als von ihrer wirkenden Ursache keine Nothwendigkeit des Daseins haben. Was ferner die Finalursache betrifft, so bedingt diese nur dann eine Nothwendigkeit des Seins gewisser Dinge, wenn der Zweck, zu welchem diese Dinge da sind, ohne sie gar nicht erreicht werden könnte, wie z. B. ohne Speise das Leben nicht zu erhalten wäre. Allein wir haben schon gehört, dass der

1) De aeternitate mundi, Opusc. 37. pag. 523. (Im Anhange zur Summa contra gentiles, Nemausi 1853.)

Zweck der göttlichen Schöpfungsthätigkeit Gottes Güte sei, und dass diese auch ohne die geschöpflichen Dinge absolut vollkommen wäre. Also ist der Zweck der schaffenden Thätigkeit Gottes keineswegs nothwendig bedingt durch das Dasein der geschöpflichen Dinge, woraus folgt, dass auch die Finalursache der geschöpflichen Dinge keine Nothwendigkeit des Daseins der letztern mit sich bringt. Ist es also in keiner Weise nothwendig, dass die geschöpfliche Welt da sei, so kann man auch nicht behaupten, dass sie ewig da gewesen sein *müsse*, und müssen daher alle Beweise, welche auf diesen Endschluss hinauskommen, von falschen Prämissen ausgehen, und ohne alle und jede Beweisskraft sein [1]).

Diese positiven Beweisgründe vorausgesetzt, ist es dem heil. Thomas ein Leichtes, die Argumente der Gegner zu lösen. Er beschäftigt sich weitläufig mit diesen Argumenten, und sucht sie eingehend zu widerlegen. Wir wollen nur Einiges hievon ausheben.

„Die Wirkung," sagen die Gegner, „geht hervor aus der wirkenden Ursache durch die Wirksamkeit der letztern. Nun ist aber Gottes Wirksamkeit eine ewige: folglich muss auch seine Wirkung eine ewige sein: d. h. die Welt kann keinen Anfang genommen haben [2])." — Aber, sagt Thomas, aus der Ewigkeit der Wirksamkeit folgt hier in unserm Falle keineswegs die Ewigkeit der Wirkung. Denn da Gott nach Aussen thätig ist durch seinen Verstand und durch seinen Willen, so kann seine Wirkung nach Aussen nur erfolgen, je nachdem es der göttliche Verstand bestimmt und der göttliche Wille befiehlt. Wie nun aber durch den Verstand und den Willen die Ausführung einer Sache überhaupt und nach allen ihren Bedingungen determinirt wird, so wird dadurch auch die Zeit der Ausführung bestimmt, wie z. B. der Arzt nicht blos die Arznei selbst, sondern auch die Zeit bestimmt, in welcher die Arznei gereicht werden soll. So wird denn auch durch den göttlichen Verstand und den göttlichen Willen nicht blos die Existenz der Welt, sondern auch eine bestimmte Dauer dieser Existenz a parte ante und a parte post bestimmt; und daraus folgt, dass sie nicht nothwendig eine ewige sein müsse, dass vielmehr ihre Dauer ganz von Gottes freiem Entschlusse abhänge [3]). — Andere sagen: „Die Zeit ist ewig, folglich auch das Zeitliche, die Welt [4]). Allein, erwiedert Thomas, wenn wir vor den Anfang der Zeit immer wieder ein „Früher" vorausdenken, so folgt daraus nicht, dass die Zeit wirklich anfangslos sei. Denn jenes „Früher," das wir dem Anfang der Zeit vorausdenken, ist nur etwas Imaginäres, wie ja auch der Raum, welchen wir uns ausser die Welt hindenken, etwas blos Imaginäres ist [5]). — „Man sagt endlich: der Wirklichkeit der Welt geht deren Möglichkeit

1) C. g. l. 2. c. 31. Cf. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5, c. — 2) C. g. l. 2. c. 32. — 3) C. g. l. 2. c. 35. — 4) C. g. l. 2. c. 33. — 5) C. g. l. 2. c. 36.

voraus; die Möglichkeit ist aber die Materie; folglich muss die Materie vor der Welt sein. Die Materie kann aber nicht wirklich sein ohne Form. Form und Materie mit einander bilden aber die Welt. Folglich müsste die Welt schon gewesen sein, bevor sie war, in der Voraussetzung nämlich, dass man ihr einen Anfang zuschriebe. Da dieses widersprechend ist, so kann überhaupt von einem Anfang der Welt nicht die Rede sein [1]." Allein, erwiedert Thomas, dieses Argument beruht auf einer Aequivocation, welche mit dem Begriff der Möglichkeit getrieben wird. Nur die metaphysische und active Möglichkeit geht der Welt nothwendig voran, nicht aber die passive Möglichkeit. Eine solche ist für Gott, weil er aus Nichts schafft, nicht erforderlich. Die Materie ist aber nur die passive Möglichkeit. Die Materie braucht also der Welt keineswegs voranzugehen. Und damit fällt das ganze Argument zusammen [2]).

Lässt sich also, wie man sieht, apodictisch beweisen, dass die Welt nicht nothwendig anfangslos sein *müsse*, so ist es aber andererseits doch an und für sich *möglich*, dass die Welt keinen Anfang genommen habe. Und diese Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung ist das zweite Moment der oben formulirten Thesis des heil. Thomas.

Wenn man behauptet, sagt Thomas, es sei unmöglich, dass eine von Gott aus Nichts geschaffene Welt ewig oder anfangslos sei: so geben Alle zu, dass diese Unmöglichkeit nicht in Gott selbst ihren Grund haben könne, gleich als ob Gott unmächtig wäre, etwas zu schaffen, was immer ist, resp. keinen Anfang genommen hat [3]); — die gedachte Unmöglichkeit könnte also nur darin begründet sein, dass ein ewiges, anfangsloses Geschöpf *an sich selbst* nicht möglich wäre, dass eine ewige, anfangslose Dauer einen innern Widerspruch einschlösse mit dem Geschöpflichen als solchem, wornach man in der gedachten Hypothese genöthigt wäre, von dem letztern Etwas zu gleicher Zeit zu affirmiren und zu negiren. Allein ein solcher Widerspruch ist keineswegs vorhanden. Wäre nämlich ein solcher Widerspruch gegeben, so könnte er nur deshalb stattfinden, weil entweder die wirkende Ursache der Wirkung der *Dauer* nach vorangehen muss, oder weil der Begriff einer Schöpfung *aus Nichts* es mit sich bringt, dass in der geschöpflichen Wirkung selbst das Nichtsein der Dauer nach dem Sein vorausgehe [4]). Nun kann aber keines von beiden vernünftiger Weise behauptet werden.

1) C. g. l 2. c. 34. — 2) C. g. l. 2. c. 37. Cf. S. Th. 1. qu. 46. art. 1.

3) De aeternit. mund. pag. 523.

4) Ib. p. 524. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque, aut quia oportet, ut causa agens praecedat duratione, aut quia oportet, quod non esse praecedat esse duratione, propter hoc, quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

Was zunächst das erste Glied der gestellten Alternative betrifft, so muss allerdings die wirkende Ursache der Dauer nach der Wirkung vorausgehen, wenn deren Wirksamkeit eine bewegende ist, d. h. wenn sie ihre Wirkung mittelst successiver Bewegung hervorbringt; nicht aber dann, wenn sie dieselbe mit Einem Male (subito) setzt. Man sieht diess beispielsweise an der Sonne, welche, weil sie ihre Wirkung, die Erleuchtung nämlich, nicht nach und nach, sondern mit Einemmale hervorbringt, dieser ihrer Wirkung keineswegs der Zeit nach vorhergeht, sondern mit ihr schlechterdings gleichzeitig ist[1]). Nun aber bringt Gott die Welt nicht in successiver Bewegung, sondern mit Einemmale hervor, indem die Creation, wie wir bereits gehört haben, nur als eine „Actio in instanti" gedacht werden kann. Folglich ist es keineswegs nothwendig, dass Gott der Welt der Dauer nach vorangehe[2]).

Aber auch der Begriff der Schöpfung aus *Nichts* bringt es nicht mit sich, dass in der geschöpflichen Wirkung selbst das Nichtsein der Dauer nach dem Sein vorausgehe. Denn wenn man sagt, dass Etwas „aus Nichts" (ex nihilo) geschaffen worden sei, so ist diess, wie wir bereits wissen, nicht so zu verstehen, dass das Nichts vorher gewesen, und dann jenes Etwas in's Dasein getreten sei, sondern der Sinn ist vielmehr dieser, dass jenes Etwas nicht aus einem ihm bereits präexistirenden Sein geworden, sondern dass vielmehr Nichts da gewesen sei, woraus es geworden wäre. Wenn hienach der Ausdruck „Werden aus Nichts" zunächst nur im Sinne von „nicht aus Etwas werden" genommen werden darf, so erhellt hieraus, dass durch den Begriff einer „Schöpfung aus Nichts" nach dieser Erklärung keine Ordnung der Nachfolge gesetzt wird zwischen „Nichts" und „Etwas," gleich als müsste dasjenige, was geworden ist, vorher „Nichts" gewesen sein, bevor es „Etwas" wurde[3]). — Ferner gesetzt auch, dass man das „ex nihilo" in dem Sinne nimmt, dass es so viel heisst, als „post nihilum," so involvirt zwar dieses „post" eine Ordnung der Nachfolge im Allgemeinen; aber eine solche Ordnung kann eine doppelte sein: eine Ordnung der Nachfolge nach der Natur, und eine Ordnung der Nachfolge nach der Dauer. Die erstere kann auch ohne die letztere stattfinden, aber nicht umgekehrt. *Hier* nun ist gar kein Grund vorhanden, welcher uns nöthigte, mit der erstern auch noch die letztere zu

1) C. g. l. 2. c. 38. Agens de necessitate praecedere effectum, qui per suam operationem fit, verum est in his, quae agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus, agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit; in his autem, quae in instanti agunt, hoc non est necesse; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium. De aeternit. mund. p. 524. In operatione subitanea simul, imo idem est principium et finis ejus.

2) De aetern. mund. p. 524 sq. — 3) Ib. p. 525.

verbinden; es reicht die Ordnung der Nachfolge nach der Natur für sich allein hin, d. h. es reicht hin, dass Etwas der Natur nach zuerst Nichts, dann Etwas sei. Und diess trifft beim Geschöpflichen ganz allgemein ein. Denn jedem Wesen ist von Natur aus dasjenige, was ihm an sich selbst zukommt, früher eigen, als was es blos von einem Andern hat. Das Sein hat nun aber jedes creatürliche Wesen von einem Andern, nämlich von Gott; sich selbst überlassen und für sich allein betrachtet ist es Nichts. Folglich eignet ihm von Natur aus früher das Nichts, das Nichtsein, als das Sein [1]). Und diese Priorität reicht, wie gesagt, hin, um behaupten zu können, dasjenige, was „aus Nichts" sei, sei vorher Nichts, bevor es Etwas ist; man braucht keine Priorität des Nichts vor dem Sein der Dauer nach anzunehmen [2]).

§. 155.

Und so erhellt denn aus dieser ganzen Beweisführung, dass die ewige, anfangslose Dauer mit dem Begriffe des Geschöpflichen keineswegs im Widerspruch steht, und dass mithin eine anfangslose Dauer der Welt möglich sei. Nun lässt es sich aber doch nicht läugnen, dass gegen diese Möglichkeit gar manche und sehr gewichtige Beweisgründe aufgebracht werden können. Und das sind eben die Beweise derjenigen, welche behaupten, die Welt müsse nothwendig einen Anfang genommen haben. Es kann auch nicht im Interesse der bisher vertheidigten Lehre liegen, die Beweiskraft dieser Gegenargumente vollständig in Abrede zu stellen; vielmehr muss anerkannt werden, dass sie die gegentheilige Annahme, dass nämlich die geschöpfliche Welt nothwendig einen Anfang genommen haben *müsse*, wenigstens *wahrscheinlich* zu machen geeigenschaftet sind. Aber diese gegentheilige Annahme zur apodictischen *Gewissheit* zu erheben: — das vermögen sie nicht. Denn es können gegen dieselben immer solche Exceptionen erhoben werden, welche ihren apodictischen Charakter aufheben und sie zu blossen Wahrscheinlichkeitsbeweisen herabsetzen. Und diess reicht hin, um die Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt, wie sie die obige Beweisführung festgestellt hat, ihnen gegenüber aufrecht zu erhalten. Thomas versäumt auch nicht, im Einzelnen den Nachweis für diese seine Behauptung zu führen. Er führt die Gründe, welche von der Gegenseite gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt aufgebracht zu werden pflegten, der Reihe nach auf und stellt ihnen dann jene Exceptionen gegenüber, welche ihre Beweiskraft als eine

1) Ib. p. 525. Prius enim inest unicuique naturaliter, quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio: sibi autem relicta, in se considerata, nihil est. Unde prius naturaliter sibi inest nihil, quam esse. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. fol. 4, d. ad 2.

2) De aetern. mundi p. 525.

apodictische elidiren sollen. Wir wollen die hauptsächlichsten dieser Beweise und der ihnen entgegenstehenden Exceptionen hier anführen. „Wenn die Welt anfangslos ist," so lautet ein Beweis, „so ist bei den besondern Dingen der Welt die Generationsweise anfangslos und mithin unendlich. Dann ist z. B. ein Mensch von einem andern Menschen erzeugt, und dieser wieder von einem andern, und so fort in's Unendliche. Das widerstreitet aber dem Grundsatze, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht in's Unendliche fortschreiten dürfe." — Dieser Beweis, erwiedert Thomas, leidet an dem Fehler, dass er zwei Dinge mit einander vermengt, welche strenge auseinander gehalten werden müssen. Der Grundsatz nämlich, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht in's Unendliche gehen könne, hat blos Geltung bei solchen Ursachen, welche in der Hervorbringung einer Wirkung *zugleich* thätig sind. Bei solchen wirkenden Ursachen dagegen, welche in Bezug auf eine bestimmte Wirkung nicht zugleich, sondern nach einander thätig sind, ist ein Zurückgehen in's Unendliche wohl zulässig. Solche Ursachen nämlich, welche zugleich thätig sind, verhalten sich zur Wirkung wie Eine Ursache, indem die Wirksamkeit der einen immer die Wirksamkeit der andern formell bedingt und bestimmt, bis endlich aus der Wirksamkeit der letzten Ursache die Wirkung selbst hervorgeht. Würde man bei *solchen* Ursachen in's Unendliche fortgehen, so müsste man eine actu existirende unendliche Reihe von Ursachen und Thätigkeiten annehmen. So verhält es sich aber nicht bei solchen Ursachen, welche nach einander thätig sind; bei diesen ist ein Rückgang in's Unendliche nicht undenkbar; eben weil er keine actu und zugleich existirende unendliche Reihe von Ursachen mit sich führt[1]. — „Aber," sagt man, „wenn die Welt ewig ist, dann ist uns im gegenwärtigen Augenblicke schon eine unendliche Zahl von Menschen vorangegangen. Da aber die menschlichen Seelen unsterblich sind, so muss jetzt bereits eine actu unendliche Zahl von

1) C. g. l. 2. c. 38. S. Th. 1. qu. 46. art. 2, ad 7. Dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, ut puta, si causae, quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum, sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile, ut puta, si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens, sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post alium frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim, in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Unde non est impossibile, quod homo generatur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 1. art. 5. fol. 5, a, ad 5. Aehnlich argumentirt *Maimonides*, doct. perpl. l. 1. c. 72.

Seelen existiren." Und warum nicht? erwiedert Thomas. Es ist ja noch gar nicht bewiesen, dass Gott nicht eine der Wirklichkeit nach unendliche Zahl von Dingen schaffen könne [1]). Und dann zugegeben auch, dass dieses unmöglich sei, könnte man ja auch ohne Widerspruch annehmen, dass Gott die übrige Welt ausser dem Menschen ewig schuf, die Menschen dagegen erst in einem bestimmten Zeitpunkte der Weltdauer, so dass also die übrige Welt keinen Anfang, das menschliche Geschlecht dagegen einen Anfang genommen hätte. Damit wäre die unendliche Zahl der Seelen beseitigt. Es hat der gedachte Beweis der Gegner überhaupt nur einen particulären Charakter, indem er sich nur an eine einzige Categorie geschöpflicher Wesen hält. Hier in unserer Frage handelt es sich aber ganz allgemein darum, ob es möglich sei, dass ein geschöpfliches Sein überhaupt ewig und anfangslos sei. Wenn also diese Möglichkeit auch bei einer bestimmten Classe geschöpflicher Wesen nicht aufrecht zu erhalten wäre, so würde damit doch noch nicht die Möglichkeit im Allgemeinen beseitigt sein, da ja bei andern Wesen jene Möglichkeit wohl doch stattfinden könnte [2]). — „Es ist ein feststehender Grundsatz," sagt ein anderer Gegenbeweis, „dass Unendliches als solches nicht durchschritten werden kann. Wäre aber die Welt ewig und anfangslos, dann würde wirklich im gegenwärtigen Augenblicke schon Unendliches durchschritten worden sein. Denn unter der Voraussetzung einer anfangslosen Dauer der Welt ist bis auf den gegenwärtigen Augenblick schon eine unendliche Anzahl von Tagen vorübergegangen, und was vergangen ist, das ist durchschritten (quod praeteritum est, pertransitum est)." — Hierauf erwiedert Thomas folgendes: Wenn von einem „Durchschreiten" die Rede ist, so kann das nur so verstanden werden, dass dieses „Durchschreiten" von einem bestimmten Punkte aus- und zu einem andern bestimmten Punkte fortgeht (a termino ad terminum). Welcher von den vergangenen Tagen nun auch immer als Ausgangspunkt angenommen werden mag: immer läuft von diesem bis zum heutigen Tage blos eine endliche Anzahl von Tagen: und diese können wohl durchschritten werden. Das angeführte Argument aber setzt voraus, dass die in der Mitte zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt liegenden Tage unendlich an Zahl seien, was jedoch in keinem Falle stattfinden kann; denn da müsste man diese unendliche Reihe von dem *ersten* Tage des Daseins der Welt aus laufen lassen, während es doch unter der Voraussetzung der Anfangslosigkeit der Welt einen solchen „ersten Tag" gar nicht geben kann [3]). — „Aber wenn im gegenwärtigen

1) Quodlib. 9. art. 1. — 2) S. Th. 1. qu. 46. art. 2, ad 8.

3) C. g. l. 2. c. 38. Nam infinitum, etsi non sit simul actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul (consideratis), si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et

Augenblicke bereits eine unendliche Anzahl von Tagen vorübergegangen ist, dann folgt ja daraus, dass das Unendliche vermehrbar ist, vermehrbar nämlich durch die in der Zukunft folgenden Tage?" — Und warum das nicht? erwiedert Thomas. Nichts hindert, dass das Unendliche nach der Seite hin einen Zuwachs gewinnt, nach welcher es endlich ist. Wird aber die Zeit als ewig gesetzt, so wird sie damit blos a parte ante, nicht a parte post, d. h. nach der Zukunft hin, als unendlich bezeichnet. Denn in dieser Richtung hat die vergangene Zeit in der Gegenwart ihre Grenze, und eben weil sie also begrenzt ist, kann sie in dieser Richtung weitern Zuwachs erhalten [1]).

Was folgt nun aus dem Allen? Wozu diese ganze Beweisführung, diese dialektische Abwägung der Gründe für und wider? — Offenbar ist das Resultat der ganzen bisherigen Erörterung kein anderes als dieses, dass *der Anfang, — das Angefangenhaben der Welt mit Vernunftgründen nicht apodictisch erwiesen werden könne, und dass wir also zu dem Zwecke, um eine gewisse Kenntniss hievon zu gewinnen, auf die Offenbarung und den Glauben allein angewiesen sind.* Wenn es einmal als möglich anerkannt werden muss, dass die Welt anfangslos sei, und alle Gegenbeweise diese Möglichkeit nicht beseitigen können; dann ist damit offenbar gesagt, dass die Vernunft ausser Stand sei, apodictisch zu beweisen, dass die Welt angefangen haben *müsse.* Dass sie einen Anfang gehabt haben *könne*, das vermag die Vernunft allerdings apodictisch zu erweisen, weil sie, wie wir gesehen haben, im Stande ist, mit Evidenz darzuthun, dass die Welt nicht *nothwendig* ewig und anfangslos sein müsse. Aber dass die Welt nothwendig angefangen haben *müsse,* diess zu beweisen reicht die Vernunft allein nicht hin, weil allen hiefür möglicherweise aufzubringenden Beweisen stets die *Möglichkeit* einer ewigen Dauer der Welt entgegensteht. Nur der Glaube kann uns über die Wahrheit, dass die Welt wirklich angefangen habe zu sein, vergewissern. In der That, wollte man das Angefangenhaben der Welt stricte beweisen, so könnte dieser Beweis zum Ausgangspunkt haben entweder die geschöpfliche Welt selbst oder aber die wirkende Ursache der Welt. Auf keiner dieser beiden Grundlagen aber lässt sich für den gedachten Zweck ein stringenter Beweis führen. Was zunächst die erstere Grundlage betrifft, so müsste, falls aus dem Sein der Welt selbst ein Beweis für das Angefangenhaben derselben entnommen werden sollte, das Princip dieser Demonstration

ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema. S. Th. 1. qu. 46. art. 2, ad 6. Dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum Quaecunque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, media sint infinita. In 1. sent 2. dist 1. qu. 1. art. 5. fol. 4, d, ad 3.

1) C. g. l. 2. c. 38. In l. sent. 2. dist. 1. qu 1. art 5. fol. 5, a, ad 4.

das „quod quid est“ oder das Ansichsein, das Wesen des Geschöpflichen überhaupt sein. Allein das Ansich, das Wesen der geschöpflichen Dinge abstrahirt an und für sich von allen individuellen Momenten, von allen zeitlichen Bestimmtheiten, also auch vom Dasein dieser Dinge. Es bietet uns somit gar keinen Anhaltspunkt dar, woraus wir überhaupt Etwas über das *Dasein* dieser Dinge erschliessen könnten. Folglich lässt sich daraus auch auf Anfang oder Nichtanfang dieses ihres Daseins kein Schluss ziehen. — Eben so wenig ist dieses aber auch möglich auf der zweiten der erwähnten Beweisgrundlagen. Denn Gott ist die Ursache der Welt durch seinen Willen. Gottes Wille aber kann durch die Vernunft nicht erforscht werden, es sei denn hinsichtlich dessen, was Gott absolut nothwendig wollen muss. Diese absolute Nothwendigkeit findet jedoch bei der Schöpfung des Creatürlichen nicht statt, weil Gott in dieser Beziehung mit absoluter Freiheit thätig ist. Folglich ist auch in dieser Beziehung der menschlichen Vernunft die Möglichkeit eines stringenten Beweises für das Angefangenhaben der Welt abgeschnitten[1]).

§. 156.

Der Satz also, dass die Welt einen Anfang habe, ist eine Glaubens-, nicht eine Vernunftwahrheit. Sie steht somit in ihrer Beziehung zur menschlichen Vernunft auf gleicher Linie mit den übrigen übervernünftigen Wahrheiten des Glaubens, wie z. B. mit der Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes[2]). Die Vernunft kann apodictisch beweisen, dass die Lehre vom Anfange der Welt nicht gegen die Vernunft sei, weil sie apodictisch beweisen kann, dass die Welt nicht nothwendig anfangslos sein *müsse.* Sie kann aber nicht apodictisch beweisen, dass die Welt nothwendig einen Anfang habe. — Doch kann sie für diese Lehre in analoger Weise, wie für die übrigen Mysterien des Glaubens, solche Beweise aufbringen, welche sie vom Standpunkte der Vernunft aus wenigstens als wahrscheinlich erscheinen lassen. Und hiebei ist

1) S. Th. 1. qu. 46. art. 2, c. Dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est „quod quid est.“ Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult. Potest autem volantas Dei homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.

2) Ib. l. c.

besonderes Gewicht zu legen auf jenen Beweis, welcher für die Nichtewigkeit der Welt aus dem Zwecke entnommen wird, welchen der göttliche Wille in der Schöpfung der Dinge verfolgt. Dieser Zweck ist nämlich die göttliche Güte, welche durch die geschöpflichen Dinge zur Offenbarung kommen soll. Ganz besonders aber offenbart sich die Güte Gottes dadurch, dass andere Wesen ausser ihm *nicht immer* da gewesen sind; denn gerade daraus, dass diese Dinge nicht immer gewesen sind, erhellt am deutlichsten, dass dieselben ihr Sein von Gott haben, und durch seine Güte allein in's Dasein eingesetzt worden sind. Eben so erhellt hieraus, dass Gott zur Schöpfung nicht durch natürliche Nothwendigkeit necessitirt, und dass seine Kraft eine unendliche ist, weshalb auch seine absolute Freiheit und Allmacht unter *dieser* Voraussetzung glänzender sich offenbaren, als unter der entgegengesetzten [1]). — Doch auch dieser Beweis macht den Anfang der Welt nur wahrscheinlich, nicht gewiss. Und das muss hier hinreichen. Es ist nützlich, sagt Thomas, dieses wohl zu beachten, damit man nicht zu dem Zwecke, um eine demonstrative Beweisführung für eine Glaubenswahrheit beizubringen, solcher Beweise sich bediene, welche bei näherer Untersuchung als blosse Probabilitätsbeweise sich charakterisiren, und so den Ungläubigen eine Veranlassung darbiete, über unsern Glauben zu spotten, indem sie dadurch zu der Meinung veranlasst werden, dass wir auf solche schwache und unzureichende Gründe hin unsern Glaubenswahrheiten anhängen [2]).

Wir sehen, Thomas befindet sich in dieser Lehre in geradem Gegensatze mit seinem Lehrer sowohl, als auch mit allen seinen übrigen Vorgängern, und wie wir sehen werden, auch mit dem grössten Theile seiner Zeitgenossen. Er schliesst sich hier ganz und gar an die Lehre des Maimonides an, und gibt dieselbe, wie aus einer Vergleichung beider ersichtlich ist, was den Anfang der Welt, abgesehen von der Schöpfung derselben, betrifft, getreu wieder. Es ist und bleibt dieses immerhin eine merkwürdige Erscheinung. Thomas verlässt hier die Bahn seiner christlichen Vorgänger, und folgt dem Maimonides. Was mochte ihn hiezu veranlasst haben? Wir haben früher die Vermuthung ausgesprochen, dass es bei ihm, wie bei Maimonides, zunächst die Schwäche mancher von jenen Beweisgründen war, welche die arabischen Religionsphilosophen für den Anfang der Welt beibrachten. Wir können auch jetzt keinen andern Grund dafür finden. Denn

1) C. g. l. 2. c. 38.

2) S. Th. 1. qu. 46. art. 2, c. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus, nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt. In 1 sent. 2 dist. 1. qu. 1. art. 5, c. fol. 4, b. Quodlib. 3. art. 31, c.

in der That, es ist nach unserer Ansicht nicht abzusehen, wie denn der Begriff des Anfanges von dem Begriffe einer Schöpfung aus Nichts sich trennen lasse. Steht es einmal fest, dass die Welt nicht eine nothwendige Folge der göttlichen Natur ist, sondern dass sie vielmehr als ein von Gott verschiedenes Sein dem freien Schöpferwillen Gottes ihr Dasein verdankt, — und das lehrt ja Thomas, wie wir gesehen haben, nicht blos vom Standpunkte des Glaubens, sondern auch vom Standpunkte der Philosophie aus, — so scheint uns damit ein Anfang ihres Daseins von selbst gegeben zu sein. — Doch sei dem, wie ihm wolle, — die Schöpfung aus Nichts, so wie die Freiheit der Schöpfung hält Thomas nicht blos als Glaubens-, sondern auch als Vernunftwahrheit entschieden aufrecht, und wenn er desungeachtet behauptet, die Vernunft könne nicht apodictisch beweisen, dass die Welt nothwendig einen Anfang gehabt haben müsse, so widerspricht er sich damit nicht, weil er die Möglichkeit der Ewigkeit und des Anfanges der Welt philosophisch *zugleich* festhält, woraus folgt, dass es der göttlichen Freiheit anheim gegeben bleibe, ob die Welt ewig sein, oder einen Anfang in der Zeit haben solle[1]). Gerade das ist ja auch einer der Beweise, welchen Thomas für seine Lehre beibringt. Was einzig und allein von dem freien Willen Gottes abhängt, sagt er, das lässt sich nicht demonstrativ erweisen. Die Schöpfung der Welt aber ist durchgängig und in jeder Beziehung Sache des freien göttlichen Willens; daher kann man auch nicht beweisen, weder dass die Welt einen Anfang gehabt haben, noch dass sie anfangslos sein *müsse*. Es ist das eine und das andere möglich; darum kann Gott in seiner absoluten Freiheit das eine und das andere thun[2]). — Wie aber die hier einschlägigen Lehrsätze des heil. Thomas mit einander selbst nicht in Widerspruch stehen, so stehen sie auch nicht in Widerspruch mit den höchsten Obersätzen seines Systems, sondern schliessen sich vielmehr an die letztern genau an. Wir wissen ja, dass Thomas, was die Mysterien des Glaubens betrifft, der Philosophie die Fähigkeit abspricht, dieselben apodictisch zu beweisen; aber auch die Fähigkeit, sie apodictisch zu widerlegen. Philosophie und Glaube können miteinander nicht in Widerspruch stehen; und wenn daher in den Lehren der Philosophen Etwas vorkommt, was gegen den Glauben verstösst, so ist das nicht der Philosophie als solcher zur Last zu legen, sondern

1) De pot qu. 3. art. 17.

2) Quodlib. 3. art. 31. Dicendum, quod ea, quae simplici voluntati divinae subsistunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur 1 Cor. 2: „Quae sunt Dei, nemo novit, nisi spiritus Dei. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa, nisi ex sola Dei voluntate: unde ea, quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur, prophetice per spiritum sanctum revelata.

vielmehr dem Missbrauche der Philosophie, welcher Missbrauch durch die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft überhaupt ermöglicht und bedingt ist. Eben weil die menschliche Vernunft unvollkommen ist, kann sie möglicher Weise durch ihre Schlussfolgerungen ein Resultat erzielen, welches mit dem Glauben im Widerspruch steht und denselben zu widerlegen scheint; wie denn in unserm Falle die Philosophen durch ihre Vernunftschlüsse dahin gekommen sind, zu behaupten, dass die Welt nothwendig anfangslos sein müsse, während der Glaube den Anfang derselben lehrt. Aber damit ist der Glaube nicht wirklich widerlegt; denn die Vernunft ist und bleibt immer dazu befähigt, jene philosophischen Gründe entweder apodictisch zu widerlegen, oder wenigstens zu zeigen, dass dieselben nicht zwingend sind, und daher die Möglichkeit des contradictorischen Gegentheils dessen offen lassen, was durch sie als nothwendig erwiesen werden sollte[1]). Und gerade die-

1) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3. Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt: unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum, quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est, quod ea, quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his, quae per naturam nobis sunt indita; oporteret enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum quamvis imperfecta, in his, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum, quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis: unde impossibile est, quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria eis, quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen quasdam similitudines eorum, et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est, ex principiis philosophiae hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibile vel non esse necessarium. Sicut enim ea, quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his non possunt demonstrari esse falsa, sed potest ostendi, non esse ea necessaria. Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus uti tripliciter. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt fidei, sicut August. in l. de Trin. utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumtis ad manifestandum trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. — Wir haben diese ganze wahrhaft classische Stelle hier beigefügt, weil man daraus nicht blos den philosophischen Standpunkt des heil. Thomas im Allgemeinen, sondern auch seinen Standpunkt in der Frage über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt klar entnehmen kann.

ses letztere findet hier in unserm Falle statt. Die Vernunft kann hier zwar die Gründe, welche die Philosophen für die Ewigkeit der Welt beibrachten, nicht apodictisch widerlegen; aber sie kann doch zur Evidenz darthun, dass diese Gründe nicht zwingend, nicht eigentlich demonstrativ sind, sondern die Möglichkeit eines Anfanges der Welt offen lassen. Und das genügt, um den Anfang der Welt der Philosophie gegenüber als Glaubenssatz sicher zu stellen. Würde man nur dasjenige als wahr annehmen wollen, was durch die Philosophie apodictisch erwiesen werden kann, dann würde man damit den Grundsatz aufgeben, dass in Bezug auf die geoffenbarten Wahrheiten der Glaube der Vernunft vorangeht; man würde die Glaubenswahrheiten in die Grenzen der Vernunft und Philosophie einschliessen, die Glaubenswahrheit müsste sich nach den philosophischen Ansichten richten, während doch umgekehrt die Vernunft und Philosophie dem Glauben sich zu unterwerfen und denselben als leitendes Princip ihrer Forschungen anzuerkennen hat. Das wäre eben so ein Missbrauch der Philosophie, wie wenn Einer falsche philosophische Ansichten in das Gebiet des Glaubens und der Theologie eintragen, und dieselben in der wissenschaftlichen Entwicklung des Glaubensinhaltes zur Anwendung bringen wollte [1]).

Wir gehen nun einen Schritt weiter und wenden uns zur Betrachtung der geschöpflichen Dinge selbst, welche Gott durch seine schöpferische Thätigkeit in's Dasein gesetzt hat. Und zwar betrachten wir sie hier zunächst im Allgemeinen, in ihrer Gesammtheit. Da stossen wir denn zuerst auf die Frage, welches denn der eigentliche Grund der Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge sei.

§. 157.

Wir haben bereits früher gehört, dass die Materie keinen Augenblick für sich allein existent sein könne, weil sie ja für sich genommen blosse Potenzialität ist. Sie kann also auch nicht für sich allein vor den wirklichen Körpern existirt haben; das unmittelbare Product der Schöpfung ist nicht die Materie allein, sondern die Materie zugleich mit der Form: — das Compositum [2]). Nun aber gibt es ver-

1) In l. Boeth. de Trin. qu. 2. art. 3. Utentes philosophia in sacra scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo, utendo his, quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus ejus, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea, quae sunt fidei, includantur sub metis philosophiae, ut si nihil aliquis credere velit, nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli (1 Cor. 10.): „In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.“ Cf. qu. 2. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 43. Materia prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata, quum non sit nisi potentià tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma.... Esse non convenit formae tantum, nec materiae

schiedene Arten von körperlichen Dingen, so wie auch viele und verschiedene Individuen in jeder dieser Arten. Die Vielheit und Verschiedenheit der Arten ist innerlich bedingt durch die Verschiedenheit der Formen; die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen dagegen, wie bekannt, durch die materia signata [1]). Aber nun frägt es sich, worauf denn diese Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge als auf ihre wirkende Ursache in *letzter* Instanz zu reduciren sei?

Thomas beantwortet diese Frage zuerst negativ, indem er die verschiedenen irrigen Ansichten, welche in Bezug auf dieses Problem schon aufgetreten waren, aufführt und widerlegt. Er widerlegt die Ansicht der alten (jonischen) Naturphilosophen, nach welchen die Verschiedenheit der Dinge auf die Verdünnung und Verdichtung eines materiellen Stoffes zu reduciren sei, ohne Voraussetzung einer über dem Stoffe waltenden wirkenden Ursache [2]); er widerlegt den Anaxagoras, nach welchem unendlich viele Stofftheile zuerst gemischt in einander lagen und dann von dem über denselben waltenden Verstande geschieden worden seien [3]); er widerlegt den Empodokles, welcher die Verschiedenheit der Dinge auf die Wirksamkeit zweier entgegengesetzter Kräfte, der Freundschaft und des Streites, zurückgeführt hatte [4]); er widerlegt den Origenes, welcher die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in dem Verdienste oder in der Schuld der vernünftigen Geschöpfe hatte begründet sein lassen [5]); er widerlegt endlich den Avicenna, welcher die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge aus der fortschreitenden Entfernung der geschöpflichen Wesen von Gott in der Kette der Creation abgeleitet hatte. Was letztere Ansicht, die Ansicht des Avicenna, betrifft, so macht Thomas gegen dieselbe geltend, dass sie von der Ansicht ausgehe, von Gott könne zunächst und unmittelbar nur eine Einheit geschaffen werden; das Viele könne erst mittelbar aus der ersten geschaffenen Einheit folgen. Diese Ansicht ist aber falsch; denn je einfacher eine Kraft ist, desto mehrere Wirkungen kann sie hervorbringen. Nun ist Gott die einfachste Kraft, darum kann er auch unmittelbar eine Vielheit von Wirkungen hervorbringen. Der Satz: Aus Einem kann nur Eines hervorgehen, hat nur da Geltung, wo eine Ursache a priori zu Einem determinirt ist; was offenbar bei Gott nicht stattfindet [6]). Dazu kommt, dass die Vielheit und Verschiedenheit der

tantum, sed composito. De pot. qu. 4. art. 1. In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 4.

1) C. g. l. 2. c. 39. Specierum distinctio est a forma, singularium autem ejusdem speciei a materia. c. 49.

2) C. g. l. 2. c. 39. — 3) C. g. l. 2. c. 40. — 4) C. g. l. 2. c. 41. — 5) C. g. l. 2. c. 44.

6) C. g. l. 2. c. 42. Virtus divina non limitatur ad unum effectum; et hoc ex ejus simplicitate provenit, quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto magis est infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat

geschöpflichen Dinge und die Ordnung, welche in dieser Verschiedenheit waltet, nicht als eine Unvollkommenheit der Welt betrachtet werden dürfe, sondern dass sie vielmehr als das Beste in den geschöpflichen Dingen anzusehen sei. Wie kann man daher dieselbe auf eine fortschreitende Entfernung der Dinge von Gott zurückführen und sagen, dass sie erfolge aus einer fortschreitenden Abnahme der Vollkommenheit des Geschaffenen? Nein, das Beste und Vollkommenste in der Wirkung muss auch auf die beste und vollkommenste Ursache, hier also auf Gott zurückgeführt werden [1]).

Nach dieser Abweisung falscher Ansichten wendet sich dann der heil. Thomas zur positiven Beantwortung der oben gestellten Frage. Er findet den höchsten Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge in Gott selbst. Jede wirkende Ursache, sagt er, sucht die Wirkung sich selbst ähnlich zu machen, so weit die Wirkung solches verträgt; und je vollkommener die wirkende Ursache selbst ist, um so grösser wird auch die gedachte Aehnlichkeit sein, zu welcher sie die Wirkung heranzieht. Gott aber ist die vollkommenste wirkende Ursache; er muss also auch die vollkommenste Aehnlichkeit der Wirkung mit seinem eigenen Wesen intendiren und bewerkstelligen, so weit der creatürlichen Natur eine solche Aehnlichkeit überhaupt zukommen kann. Doch eine vollkommene Aehnlichkeit mit Gott können die geschöpflichen Dinge nur unter der Bedingung aufweisen, dass sie vielfach und verschieden sind in ihrer Art, weil die Ursache hier über der Wirkung steht, und folglich dasjenige, was in der Ursache einheitlich gelegen ist, nur in einer Vielheit und Verschiedenheit von Wirkungen nachbildlich sich offenbaren kann [2]). Zudem erscheint darin, dass eine

nisi unum non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere, quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

1) C. g. l. 2. c. 42. Id quod est optimum in rebus creatis, reducitur ut in primam causam in id, quod est optimum in causis. Oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius, quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo universi consistit, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primae causae. Cf. S. Th. 1. qu. 47. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 45. Quum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius est; patet enim, quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae, quia, cum causa

Mehrheit und Verschiedenheit von Dingen in einer bestimmten Ordnung mit einander verbunden sind, ein höheres Gut, als dasjenige Gut ist, welches den einzelnen Wesen für sich eigen ist. Sollte also die geschöpfliche Welt vollkommen sein, so durfte in ihr das bonum ordinis, und folglich auch die Vielheit und Verschiedenheit der Arten der Dinge nicht fehlen [1]). Und diess um so mehr, da es nur unter dieser Bedingung möglich ist, dass die Dinge sich auch gegenseitig zu ihrem Wohle förderlich sein können, worin sie gerade recht ähnlich sind der göttlichen Güte, welche sich allen Wesen zu ihrem Wohle mittheilt [2]).

Wenn also Gott sich entschliesst, zu schaffen, so kann er nur eine solche körperliche Welt schaffen, in welcher eine Vielheit und Verschiedenheit körperlicher Dinge nicht blos nach ihrer Individualität, sondern auch nach ihrer Art sich vorfindet. Aber noch mehr. Das Princip der Vollkommenheit der geschöpflichen Welt fordert auch noch dieses, dass die Schöpfung sich nicht blos auf körperliche Dinge beschränke, sondern dass unter den geschöpflichen Wesen auch intellectuelle Naturen, geistige Wesen sich befinden. Denn dann erst ist eine Wirkung ganz vollkommen, wenn sie zu ihrem Princip zurückkehrt. Die geschöpfliche Welt muss also, um ganz vollkommen zu sein, zu Gott als ihrem Princip zurückkehren. Diess findet jedoch nur in so fern statt, als die creatürlichen Dinge auch nach ihrer Natur Gott ähnlich sind. Da nun Gott eine intellectuelle Natur ist, so müssen folglich in der geschöpflichen Welt auch solche Wesen sich vorfinden, welche gleichfalls intellectueller Natur, also geistige Wesen sind [3]).

excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest; non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc, quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

1) Ib. l. c. p. 244. Operi a summo Bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.

2) Ib. l. c. p. 243.

3) Ib. l. 2. c. 46. Tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur, quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent.... Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, necesse fuit ad creaturarum perfectionem, quod aliquae creaturae essent intelligentes.

Diess um so mehr, als die zweite Vollkommenheit, nämlich die Thätigkeit, gegen die erste Vollkommenheit, das Sein nämlich, sich nicht gleichgiltig verhält, sondern derselben etwas hinzufügt, also die Vollkommenheit des Dinges im Allgemeinen vergrössert. Daraus folgt nämlich, dass die geschöpfliche Welt, um ihre ganze Vollkommenheit zu haben, auch solche Wesen fordert, welche zu Gott zurückkehren nicht blos nach der Aehnlichkeit der Natur, sondern auch durch ihre Thätigkeit. Diese Thätigkeit kann aber dann keine andere sein als die Erkenntniss- und Willensthätigkeit, weil auch in Gott selbst keine andere immanente Thätigkeit ist, als Erkennen und Wollen. Erkenntniss- und Willensthätigkeit können aber blos geistigen Wesen eigen sein: und so ist auch von diesem Standpunkte aus das Dasein geistiger Wesen in der geschöpflichen Welt a priori gefordert[1]).

Und so haben wir denn in der Einen geschöpflichen Welt wiederum zwei Ordnungen zu unterscheiden: die Ordnung der geistigen und die Ordnung der körperlichen Wesen. Nun frägt es sich aber weiter: welches ist die innere Gliederung dieser beiden Ordnungen, und wie verhalten sie sich zu einander?

§. 158.

Was zuerst die Ordnung der körperlichen Dinge betrifft, so besteht deren innere Gliederung darin, dass unter den körperlichen Dingen eine Abstufung nach Gattungen und Arten stattfindet, welche, wie wir bereits wissen, zunächst durch die gegenseitige Abstufung der Formen bedingt ist. Auf unterster Stufe stehen die einfachen Körper, die Elemente; diese sind die Grundlage der gemischten Körper; die gemischten Körper verhalten sich wiederum als Materie zur Pflanzenseele; die vegetative Seele ist wiederum die Voraussetzung der sensitiven, und diese endlich der intellectiven Seele. Und so ergibt sich eine continuirlich aufsteigende Stufenfolge der Dinge nach ihren Arten, als da sind: die Elemente, die gemischten Körper, die Pflanzen, die Thiere und die Menschen. Der Höhepunkt dieser aufsteigenden Stufenreihe ist hienach der Mensch. Alles Streben der Materie nach der Form geht zuletzt dahin, die höchste Form, welche eben die intellective Seele ist, im Menschen zu erreichen; der Mensch ist somit das

1) Ib. l. c. p. 245. Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas, quae in Deum redirent, non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem; quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales. Cf. S. Th. 1. qu. 50. art. 1.

höchste Ziel aller Generation, und in so fern auch die Himmelskörper durch ihre Kreisung um die Erde als den Mittelpunkt der Welt eine Mitursache der Generation und des Werdens in der sublunarischen Region sind, haben auch sie, wie die Generation und das Werden selbst, ihr Ziel im Menschen [1]).

Anders verhält es sich aber mit der innern Gliederung der Ordnung der geistigen Wesen. Die Gliederung kann hier nicht in der Abstufung nach Gattungen und Arten bestehen. Alle geistigen Wesen bilden mit einander Eine Gattung [2]); aber im Bereiche dieser Gattung kann es nicht mehrere Arten geben, wornach eine Vielheit geistiger Wesen zu einer, andere zu einer andern Art gehörten; sondern jedes geistige Wesen bildet für sich selbst eine eigene Species. Denn wo mehrere Individuen Eins sind in Einer Art und viele der Zahl nach, da können dieselben nicht gedacht werden ohne Materie. Die materia signata ist es ja, durch welche eben die an sich allgemeine specifische Form zum Individuum contrahirt wird. Die geistigen Wesen aber sind subsistente Formen ohne alle Materie, folglich kann von einer specifischen Einheit mehrerer solcher geistigen Wesen nicht die Rede sein [3]). Jedes geistige Wesen ist eine subsistente Quiddität, folglich auch eine subsistente Species; mehrere derselben unter Eine Species zu subsumiren, ist unmöglich [4]).

Verhält es sich aber also, dann folgt daraus von selbst, dass eine Abstufung der Geister nach Gattungen und Arten nicht denkbar ist. An die Stelle dieser Gliederung muss hier also eine andere treten. Welches dieselbe sei, lehrt uns die Offenbarung. Auf der Grundlage der Offenbarung unterscheiden wir nämlich neun Ordnungen der Engel, welche von der Ordnung der Seraphin als der höchsten durch die Mittelstufen der Cherubin, der Throni, der Herrschaften, der Kräfte, der Gewalten, der Fürstenthümer und Erzengel bis zu der Ordnung der Engel im engern Sinne herablaufen, so zwar, dass diese geistigen Wesen, je weiter sie auf dieser Stufenleiter herabsteigen, immer unvollkommener werden [5]). Je drei dieser Ordnungen bilden

1) C. g. l. 3. c. 22. c. 97. p. 195. — 2) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1. art. 5.

3) C. g. l. 2. c. 93. Quaecunque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum; subbstantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures unius speciei.

4) Ib. l. c. Substantiae separatae sunt quaedam quiddidates subsistentes. Species autem rei est, quam signat definitio, quae est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species. De spirit. creat. qu. 1. art. 8. In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1. art. 4. S. Th. 1. qu. 50. art. 4.

5) C. g. l. 3. c. 80.

dann wiederum eine Hierarchie, wornach also drei Hierarchien, und in diesen drei Hierarchien neun Ordnungen der Engel auszuscheiden sind [1]). Doch ist mit der untersten Ordnung der Engel die Kette der geistigen Wesen noch nicht abgeschlossen, dieselbe muss mit der sichtbaren Welt unmittelbar zusammenhängen; damit keine Lücke in der Schöpfung sich finde, sondern Alles in continuirlichem Zusammenhange miteinander stehe. Darum schliesst sich an die unterste Ordnung der Engel noch eine letzte Ordnung von geistigen Wesen an, welche unmittelbar mit der Materie verbunden sind: und das sind die menschlichen Seelen [2]).

So concentriren sich denn die beiden Ordnungen der geschöpflichen Welt im Menschen. Er ist das unterste Glied in der Kette der geistigen Wesen, und das oberste in der Kette der sichtbaren Wesen. In ihm hängen die beiden Welten, die sichtbare und unsichtbare, unmittelbar zusammen; er ist die Einheit beider, der Horizont, in welchem sie sich berühren [3]). — Das ist der wahre Gedanke, welchen wir in der arabischen Philosophie unter der falschen Hülle eines doppelten kosmischen Processes, eines absteigenden und aufsteigenden, welche beide im Menschen sich berühren, haben hervortreten sehen.

Haben wir so die Ordnung der geschöpflichen Welt kennen gelernt, so frägt es sich nun weiter, in welchem Verhältnisse Gott zu den creatürlichen Dingen stehe, nachdem sie einmal durch seine schaffende Thätigkeit in's Dasein getreten sind. Dieses Verhältniss, sagt Thomas, ist das Verhältniss der Providenz. Gott leitet und regiert die Welt als Ganzes und alle Dinge in ihr, und führt sie hin zu ihrem Endziele. Der Zweck der Weltschöpfung ist Gottes Güte, an welcher er auch geschöpfliche Wesen Theil nehmen lassen wollte. Alles aber, was auf einen bestimmten Zweck hingerichtet ist, unterliegt der Disposition und der Leitung desjenigen, welcher den Dingen diesen Zweck vorgesetzt hat; seine Sache ist es, dieselben zu diesem Zwecke hinzuleiten. Und das ist eben, wenn von Gott die Rede ist, der Begriff der Providenz. Gott ist, wie der Schöpfer, so auch der Beweger der Dinge, und da er nicht naturnothwendig, sondern durch Verstand und Wille thätig ist, so bewegt er die Dinge auch nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern durch seinen Verstand und Willen zu ihrem Ziele hin, d. h. er regiert und leitet sie, er ist die Vorsehung, welche über den Dingen waltet. Nimmermehr könnten die verschiedenen Bestandtheile der Welt zu einer einheitlichen Ordnung verbunden sein, und in dieser einheitlichen Ordnung ihre Zwecke erfüllen, wenn sie nicht von Gott geordnet worden wären, und wenn er nicht die ganze

1) In l. sent. 2. dist. 9. qu. 1. art. 3. S. Th. 1. qu. 108 art. 1—6. — 2) C. g. l. 3. c. 81. S. Th. 1. qu. 76. art. 5, c. — 3) C. g. l. 2. c. 68. p. 290.

Ordnung überwachen, leiten und regieren würde. Die Wahrheit der göttlichen Vorsehung kann somit keinem Zweifel unterliegen [1]).

Aber diese Regierung und Leitung der Dinge von Seite Gottes bringt es wiederum mit sich, dass Gott sich auch erhaltend zu den Dingen verhält. Gott gibt den Dingen nicht blos das Sein, sondern er erhält auch dieses Sein. Denn die göttliche Güte ist der Zweck der Dinge nicht blos nach ihrer Thätigkeit, sondern auch nach ihrem Sein, weil sie auch nach ihrem Sein das Bild der göttlichen Güte in sich tragen und so an der letztern Theil nehmen [2]). Zudem ist die Erhaltung eines Dinges im Grunde nichts anderes, als die Bedingung der Fortdauer seines Seins. Was aber die Ursache des Seins eines Dinges überhaupt ist, das muss auch die Ursache der Fortdauer seines Seins sein. Wenn also Gott durch seinen Verstand und durch seinen Willen die Ursache des Seins ist, dann muss er auch durch seinen Verstand und durch seinen Willen die Ursache der Fortdauer dieses Seins sein, d. h. Gott muss die Dinge im Sein erhalten [3]).

Daraus folgt nun aber wiederum, dass alle geschöpflichen Ursachen, welche als solche ein substantielles oder accidentelles Sein beursachen, diess nur in so ferne beursachen können, als sie thätig sind in Kraft der göttlichen Wirksamkeit. Denn wenn Etwas nur in so fern ursächlich wirksam sein kann, als es wirklich (actu) ist, die Wirklichkeit desselben aber bedingt ist durch die erhaltende Kraft Gottes, so kann es auch nur durch die göttliche Kraft ursächlich wirksam sein [4]). Und so ist, weil alle Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge in gewisser Weise eine ursächliche ist, alle Thätigkeit und Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge überhaupt zurückzuführen auf die Wirksamkeit Gottes; Gott verhält sich als wirkende Ursache zu aller Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge [5]); letztere verhalten sich zur göttlichen

1) C. g. l. 3. c. 64. De verit. qu. 5. art. 3. S. Th. 1. qu. 103. art. 1.

2) C. g. l. 3. c. 65. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud, per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum, quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt; quia in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum. Ad divinam igitur providentiam pertinet, quod res conservantur in esse.

3) Ib. l. c. p. 120 De pot qu. 5. art. 1. S. Th. 1. qu 104. art. 1.

4) C. g. l. 3. c. 66. Nihil enim dat esse, nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam Ex virtute igitur divina est, quod aliquid det esse.

5) C. g. l. 3. c. 67. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale vel accidentale. Nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Thätigkeit nur wie Instrumentalursachen zur Principalursache [1]; Gott ist in vorzüglicherer Weise (principalius) die Ursache der Thätigkeit eines geschöpflichen Wesens, als dieses selbst [2].

§. 159.

Aber wird denn dadurch nicht die selbstständige Wirksamkeit der zweiten Ursachen aufgehoben? Heisst denn dieses nicht so viel, als: Es gibt keine andere wirkende Ursache, als Gott; und alle Thätigkeit im Bereiche des Geschöpflichen ist unmittelbar und ausschliesslich göttliche Thätigkeit? — Nein, antwortet Thomas, in solcher Weise darf das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zur geschöpflichen nicht aufgefasst werden, dass dadurch die letztere aufgehoben würde. Wenn arabische Religionsphilosophen dieser Auffassung huldigten, so waren sie hierin im Irrthum. Es ist ja, von allem übrigen abgesehen, schon gegen den Begriff der Weisheit, dass in den Werken des Weisen etwas überflüssig und grundlos sei. Wären aber die geschöpflichen Dinge gar nicht thätig in der Hervorbringung der Wirkungen, welche ihnen zugeschrieben werden, sondern wäre es einzig und allein die göttliche Thätigkeit, welche sie hervorbringt, dann wäre es überflüssig, solche Dinge als Medien zur Hervorbringung der Wirkungen anzuwenden, weil ja Gott sie ohne diese Medien hervorbringen könnte [3]. Eine Verschiedenheit der Wirkungen gemäss der Verschiedenheit der geschöpflichen Agentien wäre aber in diesem Falle gar nicht mehr möglich [4]. Wenn Gott die Dinge sich ähnlich gemacht hat nach dem Sein, so musste er dieselben sich auch ähnlich machen nach der Thätigkeit, d. h. er musste sie so schaffen, dass sie auch thätig sein können, gleichwie er selbst nicht blos Sein, sondern auch Thätigkeit ist [5].

Um nun aber das Verhältniss zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Wirksamkeit bei der Hervorbringung einer Wirkung zu

1) C. g. l. 1. c. 44. Omnia moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. S. Th. 1. qu. 105. art. 5.

2) C. g. l. 3. c. 67. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis, quam etiam secundae causae agentes.

3) C. g. l. 3. c. 69. p. 129.

4) Ib. l. c. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

5) Ib. l. c. S. Th. 1. qu. 105. art. 5, c.

erklären, muss man unterscheiden zwischen dem Wesen selbst, welches thätig ist, und zwischen der Kraft, vermöge welcher es thätig ist. Das geschöpfliche Wesen nun ist zunächst thätig vermöge der Kraft, welche in seiner Natur selbst gelegen ist; diese Kraft und diese Thätigkeit ist aber selbst wiederum bedingt durch eine höhere Kraft und durch eine höhere Thätigkeit, unter welcher sie steht, nämlich durch die göttliche: gleichwie ein Instrument durch eigene Kraft und Wirksamkeit die Wirkung hervorbringt; aber so, dass dessen Kraft und Wirksamkeit selbst wiederum bedingt ist durch die Kraft und Wirksamkeit desjenigen, welcher das Instrument zur Hervorbringung jener Wirkung gebraucht [1]). Und darum verdankt auch die Wirkung, welche eine geschöpfliche Ursache hervorbringt, ihr Dasein nicht zum Theil der geschöpflichen und zum Theil der göttlichen Wirksamkeit; sondern sie ist vielmehr ganz durch die eine und ganz durch die andere Ursache bedingt, nur immer in anderer Weise [2]).

Dieses Princip nun ist ganz allgemein und findet daher seine Anwendung auch auf die menschliche Willensthätigkeit. Es ist nicht richtig, wenn man behauptet, Gott gebe und erhalte uns blos die Kraft des Wollens, nicht aber fliesse er ursächlich auf die Thätigkeit des Wollens selbst ein. Vielmehr kann auch der Mensch nur in Kraft der göttlichen Wirksamkeit wollend thätig sein; Gott verhält sich zu uns nicht blos als Ursache des Willens, sondern auch als Ursache des Wollens, und zwar in der gleichen Weise, wie solches so eben im Allgemeinen auseinandergesetzt worden ist [3]). Die Freiheit des Wollens wird dadurch nicht aufgehoben; denn Gott wirkt überall so, wie solches der Natur derjenigen geschöpflichen Thätigkeit, welche er durch seine Wirksamkeit bedingt, angemessen ist. Die menschliche Willensthätigkeit ist aber wesentlich eine freie; folglich beursacht Gott sie in uns auch als eine freie, nicht als eine nothwendige Thätigkeit [4]). Würde die gött-

1) C. g. l. 3. c. 70.

2) Ib. l. c. p. 134. Patet autem, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

3) C. g. l. 3. c. 89. Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit virtute Dei. Illud autem, in cujus virtute agens agit, est causa, non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum applicatur ab ipso ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.... Facit (igitur) nos velle hoc vel illud. c. 90. 92. Semper homo hoc eligit, quod operatur Deus in ejus voluntate.

4) C. g. l. 3. c. 148. Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum

liche Wirksamkeit eine Nothwendigkeit unserer Willensthätigkeit nach sich ziehen, so würde diese Willensthätigkeit durch Gottes Thätigkeit nicht bewirkt, sondern vielmehr aufgehoben, weil der Begriff der Nothwendigkeit dem Begriffe der Willensthätigkeit widerstreitet, diesen aufhebt [1]).

Kehren wir nun, nachdem wir dieses Moment der Providenz im Besondern betrachtet haben, wieder zum Begriff der Vorsehung im Allgemeinen zurück, so erstreckt sich dieselbe nach Thomas nicht blos auf das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelne. Denn wie sollte Gott das Allgemeine leiten können, ohne auch zugleich das Einzelne zu leiten. Das Allgemeine kann ja nur in dem Einzelnen sein, und darum kann Gott das Allgemeine nur unter der Bedingung leiten, dass er das Einzelne leitet. Gott ist, wie wir gesehen haben, wirksam in allen geschöpflichen Ursachen; folglich sind auch alle einzelnen geschöpflichen Ursachen unter seiner Vorsehung mitinbegriffen. Gott kennt alles Einzelne; er vermag vermöge seiner unendlichen Macht für alles Einzelne zu sorgen; thut er es also nicht, so kann der Grund davon nur in seinem Willen liegen. Aber Gott will ja Alles, was er schafft, an seiner Güte Theil nehmen lassen; folglich muss auch das Einzelne unter diesem Willen miteinbegriffen sein und von Gott zu jenem Zwecke seines Daseins hingeführt werden [2]). Auf alles Einzelne also erstreckt sich die göttliche Providenz, und zwar nicht blos mittelbar, wie Plato angenommen hat, sondern unmittelbar. Die Ordnung in den untergeordneten Einzelwesen hängt nicht nach platonischer Anschauungsweise von Ordnern ab, welche unter dem höchsten Gotte stehen, sondern sie ist unmittelbar von Gott festgestellt und gesetzt. Gott kennt alle einzelnen Dinge unmittelbar; daher will er auch die Ordnung derselben, weil darin ihr eigentliches Gut besteht, zu welchem sie erschaffen sind [3]).

Aber freilich ist hier wiederum eine Unterscheidung zu machen. Der Begriff der göttlichen Providenz schliesst nämlich ein doppeltes Moment in sich: die Ordnung der Dinge selbst und die Ausführung oder Durchführung dieser Ordnung. Die Feststellung der Ordnung selbst ist Sache

modum nostrum, qui est, ut voluntarie et non coacte agamus. S. Th. 1. qu. 83. art. 1, ad 3. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

1) C. g. l. 3. c. 148. cf. c. 73. — l. 1. c. 68. — 2) C. g. l. 3. c. 75. In l. sent. 1. dist. 39. qu. 2. art. 2. De verit. qu. 5. art. 3—7.

3) C. g. l. 3. c. 76. Habet Deus immediatam singularium cognitionem... Inconveniens autem videtur, quod singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum rerum constat, quum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet igitur, quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat. S. Th. 1. qu. 22. art. 2.

der Intelligenz in Verbindung mit dem Willen; die Ausführung oder Durchführung der Ordnung dagegen Sache der Virtus operativa [1]). Was nun zuerst das erstere Moment, die Herstellung der Ordnung betrifft, so ist die ordnende Thätigkeit eine um so vollkommnere, je mehr sie bis zum Geringsten herabsteigt, umAlles, auch das Geringste, dem Ganzen der Ordnung einzugliedern. Was dagegen die Durchführung der Ordnung betrifft, so erfordert die Vollkommenheit derselben nicht, dass das ordnende Princip unmittelbar durch seine eigene virtus operativa alles ausführe, was die Ordnung erheischt, sondern es zeugt vielmehr umgekehrt von Vollkommenheit in dieser Ausführung der Ordnung, wenn das Geringere durch untergeordnete Kräfte unter der Leitung des höchsten ordnenden Princips ausgeführt wird, und folglich dieses höchste Princip nicht überall unmittelbar ausführend thätig zu sein braucht. Wenden wir nun diese Grundsätze auf die göttliche Providenz an, so muss, weil die göttliche Thätigkeit überall absolut vollkommen ist, von ihr in beiderseitiger Beziehung das Vollkommnere prädicirt werden. Die Herstellung der Ordnung muss mithin in jeder Beziehung, bis zu den geringsten Einzelheiten herab, unmittelbar von Gott ausgehen; was dagegen die Ausführung oder Durchführung der Ordnung betrifft, so geziemt es sich, dass das niedriger stehende zunächst durch untergeordnete Kräfte, welche in Kraft der höchsten Ursache thätig sind, bewegt und geleitet werde. Die zweiten Ursachen müssen sich also verhalten in der Weise, dass sie dasjenige, was die göttliche Vorsehung angeordnet hat, vermöge der göttlichen Kraft, durch welche ihre Wirksamkeit bedingt ist, zur Ausführung und Verwirklichung bringen. So fordert es die Vollkommenheit der göttlichen Providenz [2]).

1) In l. sent. 1. dist. 39. qu. 2. art. 1. De verit. qu. 5. art. 1, c. Providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica; potentia autem executiva est providentiae.

2) C. g. l. 3. c. 77. Attendendum est autem, quod ad providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur; sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus; nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur; est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum; exequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur, quod sint inferiores virtutes agentes, divinae providentiae executrices. S. Th. 1. qu. 22. art. 3.

Da nun aber Alles in der Welt geordnet ist, so müssen auch diese zweiten Ursachen, welche als ausführende Kräfte im Dienste der göttlichen Providenz stehen, einander gegenseitig wieder untergeordnet sein. Die göttliche Providenz fordert ihrem Begriffe nach nicht blos eine Ordnung der Wirkungen, sondern auch eine Ordnung der Ursachen. Es muss die Reihe der secundären Ursachen in continuirlicher Folge von den höchsten zu den niedrigsten herablaufen, und gerade in dieser gegenseitigen Unterordnung zu einander müssen sie den Plan der göttlichen Vorsehung zur Ausführung bringen [1]).

§. 160.

Diejenigen Wesen nun, welche vermöge ihrer Natur am höchsten und Gott am nächsten stehen, sind die geistigen Wesen, die intellectuellen Substanzen. Sie sind folglich auch die höchststehenden unter jenen Ursachen, welche den Plan der göttlichen Vorsehung zur Ausführung zu bringen haben. Und daraus folgt wiederum, dass sie es sind, durch welche alle untergeordneten Wesen bewegt und geleitet werden. Sie allein sind ja durch sich selbst thätig, in so fern sie nämlich vermöge ihrer Freiheit Herren über ihr Thun sind, und da dasjenige, was durch sich (per se) ist, immer als die Ursache dessen betrachtet werden muss, was blos durch ein Anderes ist, so müssen die geistigen Wesen nothwendig leitend und bewegend zu jenen Dingen sich verhalten, welche sich nicht selbst bewegen, sondern blos durch ein Anderes bewegt werden [2]).

Nun findet aber unter den geistigen Wesen, wie wir früher gesehen haben, wieder eine Ordnung und Abstufung statt, weil nicht alle der gleichen Vollkommenheit in der Erkenntniss sich erfreuen, sondern die einen in der gedachten Beziehung vollkommener, als die andern sind. Daraus folgt, dass auch wieder die höhern Engelordnungen leitend und erleuchtend auf die niedrigern Ordnungen einfliessen [3]). Diess geht von Stufe zu Stufe herab bis zur untersten Ordnung der Engel, welche dann ihrerseits wieder leitend in Bezug auf die Menschen sich verhalten [4]). Doch wenn wir sagen, dass die Menschen durch die Engel geleitet werden, so bedeutet das nicht, dass die En-

1) C. g. l. 3. c. 77. c. 78. Quia vero ad providentiam divinam pertinet, ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est, ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet, quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est, ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis.

2) C. g. l. 3. c. 78. De verit. qu. 5. art. 8.

3) C. g. l. 3. c. 79. c. 80. In l. sent. 2. dist. 9. qu. 1. art. 2. S. Th. 1. qu. 106. art. 1 sqq. De verit. qu. 9. art. 1.

4) In l. sent. 2. dist. 11. qu. 1. art. 1.

gel direct als wirkende Ursachen auf unsern Willen einfliessen und denselben zur Thätigkeit determiniren; denn das Bewegende des Willens kann nur das Gute sein, so fern es vom Verstande erkannt wird; die Engel können somit nur mittelbar unsern Willen influenziren, dadurch nämlich, dass sie den Verstand erleuchten, ihm ein Gut zur Erkenntniss bringen und ihn so durch dieses Gut zum Wollen bestimmen [1]). Als wirkende Ursache kann nur Gott auf den Willen des Menschen einfliessen, in der Weise, wie solches oben näher aus einander gesetzt worden ist [2]).

Wenn aber die Menschen zunächst unter der Leitung der Engel stehen, so müssen auch sie selbst wieder gegenseitig von einander geleitet werden; d. h. auch unter den Menschen selbst muss wiederum ein solches Verhältniss obwalten, dass die einen regieren und die andern regiert werden. Diejenigen nämlich, welche durch Verstand vor den übrigen hervorragen, sind von Natur aus dazu bestimmt, über die andern, welche weniger Verstand, aber grössere körperliche Kraft haben, zu herrschen. Wird das Verhältniss umgekehrt, so entsteht Unordnung im Schoosse der menschlichen Gesellschaft, welche jedoch wiederum nicht ausser der göttlichen Providenz steht, weil sie von Gott zugelassen ist [3]).

Steigen wir endlich vom Menschen zu den rein körperlichen Dingen herab, so werden auch hier wiederum die niedern Körper bewegt durch die höhern. Die irdischen Körper stehen unter dem bewegenden Einfluss der Himmelskörper. Die Bewegung der Himmelskörper fällt weder unter die Categorie der Augmentation oder Diminution, noch unter die der Alteration; sie ist wesentlich Localbewegung. Nun ist aber die Localbewegung die erste unter allen Bewegungen, sie wird von allen anderweitigen Bewegungen vorausgesetzt, weil keine derselben ohne Localbewegung sein kann. Unter den Localbewegungen ist ferner wiederum die Kreisbewegung die erste und vornehmste, zumal, wenn sie regelmässig und einförmig ist. Und auch dieser Charakter ist der Bewegung des Himmels eigen. Folglich ist die Himmelsbewegung die absolut erste unter allen Bewegungen. Was aber das erste in irgend welcher Gattung ist, das ist auch die Ursache alles dessen, was in dieser Gattung das Folgende ist. Folglich ist die Bewegung des Himmels die Ursache aller übrigen Bewegungen in der Körperwelt; alle niedern Körper werden durch den Himmel bewegt [4]); alle Generation und Corruption in der sublunarischen Welt ist durch die Bewegung der Himmelskörper bedingt [5]).

Aber auch *nur* auf die körperlichen Dinge erstreckt sich der bewegende Einfluss der Himmelskörper. Auf unsern Verstand können sie

1) C. g. l. 3. c. 88. — 2) Ib. l. 3. c. 89. — 3) Ib. l. 3. c. 81. — 4) Ib. l. 3. c. 82. De verit. qu. 5. art. 9. — 5) In l. sent. 2. dist. 15. qu. 1. art. 2.

nicht direct einfliessen, weil dieser seiner Natur nach über allem Körperlichen steht, und noch weniger auf unsern Willen, weil dieser blos durch den Verstand bewegt wird [1]). Nur ein indirecter Einfluss der Himmelskörper auf unsern Verstand und unsern Willen kann zugegeben werden. Die Himmelskörper bedingen nämlich eine gute Disposition unsers leiblichen und sinnlichen Lebens, und durch diese wird dann auch wiederum die Thätigkeit des Verstandes gefördert, weil das Denken von der sensitiven Erkenntnissthätigkeit abhängig ist [2]). Analog verhält es sich auch bei dem Willen, indem nämlich leibliche Zustände, wie sie durch den Einfluss der Himmelskörper beursacht werden, uns Veranlassung geben können, einen bestimmten Willenact zu vollziehen, einen Gegenstand zu wollen oder nicht zu wollen [3]).

So ist denn die Welt von Gott auf's Vollkommenste geordnet, und wird von ihm auf die vollkommenste Weise regiert und geleitet. Gott ist ja das höchste Gut, und als solches muss er Alles auf's Beste thun [4]). Daraus folgt jedoch nicht, dass Gott vermöge seiner unendlichen Güte dazu gehalten ist, die *absolut* vollkommenste Welt zu schaffen. Denn würde man dieses annehmen, dann würde ausser der wirklich existirenden keine andere Welt mehr möglich sein, während doch Thomas uns ausdrücklich lehrt, dass Gott ausser der gegenwärtigen auch noch andere Welten schaffen könnte [5]). Es kann also der Satz, dass die Welt auf's Beste und Vollkommenste geordnet sei, nur von einer relativen Güte und Vollkommenheit der Welt und Weltordnung verstanden werden. So wie die Welt ist, ist sie von Gott auf's Beste und Vollkommenste eingerichtet und erreicht den mit ihr intendirten Zweck vollkommen. Aber an und für sich genommen hätte Gott sowohl die besondern geschöpflichen Wesen, als auch die Welt in ihrer Ganzheit noch besser und vollkommener machen können, als er sie wirklich gemacht hat. Er hätte die besondern Wesen besser machen können, zwar nicht, was ihre wesentliche Güte und Vollkommenheit betrifft; — denn wenn zum Wesen eines Dinges etwas hinzugefügt wird, so ist es eben nicht mehr dasjenige Wesen, welches es vorher war; — wohl aber hätte er sie besser und vollkommener machen können, was ihre accidentelle Güte und Vollkommenheit betrifft. Ebenso hätte er statt jedes besondern Wesens in der Welt ein dem Wesen noch höher stehendes schaffen können [6]). — Gott hätte ferner auch die ganze Welt

1) C. g. l. 3. c. 84. c. 85. — 2) Ib. l. 3. c. 84. p. 163. — 3) Ib. l. 3. c. 85. p. 167. De verit. qu. 5. art. 10.

4) C. g. l. 3. c. 69. p. 129. Deus est summum bonum, igitur ejus est, facere optime omnia.

5) Ib. l. 1. c. 66. l. 3. c. 99.

6) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 1. art. 1, c. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo vero de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset; non

besser und vollkommener machen können, als sie wirklich ist, und dieses zwar in zweifacher Beziehung. Die Güte und Vollkommenheit der Welt besteht nämlich in einer doppelten Ordnung, in der Ordnung der Theile zu einander, und in der Ordnung des Ganzen zum Zwecke. Was nun zunächst die erstgenannte Ordnung betrifft, so hätte Gott die Welt entweder in so ferne besser und vollkommener machen können, als er mehrere Arten von Wesen hätte schaffen und in die allgemeine Ordnung hätte einfügen, oder aber in so fern, als er die wirklich geschaffenen Wesen nach ihrer accidentellen Güte und Vollkommenheit auf eine höhere Stufe hätte stellen können; denn in beiden Fällen würde auch die genannte Ordnung eine vollkommenere gewesen sein [1]). Handelt es sich dagegen um die Ordnung des Ganzen der Welt zum Zwecke, so kann zwar die Welt, falls man die Ordnung vom Standpunkte des Zweckes an und für sich betrachtet, nicht besser sein, als sie ist, weil sie keinen höhern Zweck haben kann, als die göttliche Güte; aber wenn man die Beziehung der Ordnung zu diesem Zwecke in's Auge fasst, dann könnte sie gleichfalls besser sein, als sie wirklich ist, und zwar in dem Masse, als die erstgenannte Ordnung an Vollkommenheit wächst, weil in diesem Falle die Welt Gottes Güte und Herrlichkeit in noch höherem Masse offenbaren würde, als solches wirklich stattfindet [2]).

So richtig aber auch all dieses ist, so bleibt dabei, wie man sieht, noch immer der Satz feststehen, dass die Welt, so wie sie ist, von Gott auf's beste und vollkommenste eingerichtet ist. — Aber wenn dem also ist, wie verhält es sich dann mit dem Uebel? Muss nicht, wenn Gott die Welt, welche er schafft, auf's beste ordnen und leiten muss, dadurch eo ipso alles Uebel aus der Welt ausgeschlossen sein? Verträgt sich denn irgend wie die göttliche Vorsehung mit dem Uebel in der Welt und mit der Freiheit des Willens, woraus das Böse entspringt?

§. 161.

Thomas bejaht diese Frage mit aller Entschiedenheit. Vor Allem, sagt er, fordert die göttliche Providenz keineswegs, dass alles Uebel von der Welt ausgeschlossen sei. Denn wenn Gott die Welt ganz vollkommen schaffen musste, so muss es eine gewisse Abstufung der Dinge

tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis, quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia.

1) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 1. art. 2, c.

2) Ib. l. c. Similiter ordo, qui est ad finem, potest considerari ex parte ipsius finis, et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest; vel quantum ad ipsum ordinem: et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo, quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quod est omnium finis.

nach ihrer Güte geben, so zwar, dass die einen vollkommener, die andern minder vollkommen sind. Wäre dieses nicht, dann würden nicht blos nicht alle möglichen Grade der Güte im Bereiche der geschöpflichen Dinge vorhanden sein, sondern es würde damit auch die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge nach ihren Arten und Gattungen sich aufheben, weil die Abstufungen in der Güte gerade nach den Abstufungen in den Arten und Gattungen der Dinge sich bestimmen. Eines höhern Grades der Güte nun erfreuen sich jene Dinge, welche vom Guten nie abfallen können; auf sie folgen dann jene Wesen, bei welchen auch diese Möglichkeit gegeben ist. Diese beiden Grade der Güte erfordert also die Vollkommenheit der Schöpfung. Was aber von der Güte abfallen kann, das fällt auch manchmal wirklich von derselben ab; und darin besteht dann eben das Uebel. Die Vollkommenheit der Schöpfung schliesst somit sowohl die Möglichkeit, als auch die hin und wieder vorkommende Wirklichkeit des Uebels ein. Wenn es nun gewiss nicht Sache der göttlichen Vorsehung ist, die Vollkommenheit der Welt aufzuheben, sondern wenn es vielmehr deren Sache ist, diese Vollkommenheit zu erhalten, so muss sie auch das Uebel in der Welt zulassen, und kann nicht fordern, dass dasselbe gänzlich aus der Schöpfung ausgeschlossen sei [1]). Die Güte des Ganzen steht ja in der That höher, als die Güte des Theiles. Eine kluge Leitung wird es also wohl mit sich bringen, dass der Leiter hie und da einen Defect im Theile zulässt, wenn dadurch die Güte und Vollkommenheit des Ganzen erhöht wird. Nun aber wird durch die Zulassung des Uebels in der Welt in der That die Güte und Vollkommenheit des Ganzen erhöht, weil das Uebel zwar ein Defect des Guten ist, aber daraus durch die göttliche Vorsehung wieder ein anderes Gut

1) C. g. l. 3. c. 71. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc, quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata, quum per differentias, quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat, sicut animatum inanimato, et rationale irrationali; et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum, quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet, perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia quod potest deficere, quandoque deficit: et ipse defectus boni malum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens, ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat. S. Th. 1. qu. 48. art. 2. In l. sent. 1. dist. 46. qu. 1. art. 3.

gezogen werden kann. Auch aus diesem Grunde also kann die göttliche Vorsehung die Ausschliessung des Uebels aus der Welt nicht fordern [1]). Diess um so mehr, weil gar manches Gute in der Welt fehlen würde, wenn das Uebel nicht wäre, wie z. B. die Geduld in Verfolgung und Leiden, die strafende Gerechtigkeit; oder im Bereiche der Natur die Generation eines Wesens, welche aus der Corruption eines andern erfolgt, u. s. w. [2]).

Schliesst aber die göttliche Providenz das Uebel nicht aus der Welt aus, so auch nicht die Freiheit des Menschen. Gäbe es keine freien Wesen, dann würden ja gerade die höchsten Güter in der Welt fehlen, alle Tugend, alle Gerechtigkeit, alle Vorsicht im Handeln; denn all dieses ist undenkbar ohne Freiheit [3]). Die freien Handlungen des Menschen haben zwar den Charakter der Contingenz; aber auch die Contingenz wird durch die göttliche Vorsicht nicht aufgehoben, weil diese ja die zweiten Ursachen nicht ausschliesst, und die Contingenz eben in der Thätigkeit der zweiten Ursachen begründet ist [4]). Zudem ist die Contingenz der freien Willenshandlungen für diese nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit, weil diese Contingenz bei ihnen eben ein Zeichen ist, dass der Wille die Handlungen in seiner Gewalt hat, und nicht mit Nothwendigkeit thätig ist [5]). Wollte man endlich dagegen noch einwenden, dass ja Gott sich nicht beursachend verhalten könne zu solchen freien Willenshandlungen, welche den Charakter des sittlich Bösen haben, so ist darauf zu erwiedern, dass die böse That als That gut und daher auch von Gott ist, dass dagegen der Charakter des Bösen, welcher ihr anhaftet, ein Defect ist, welcher als solcher in der Deficienz der zweiten Ursache begründet ist, und daher nicht auf Rechnung der göttlichen Ursächlichkeit geschrieben werden kann [6]).

1) C. g. l. 3. c. 71. p. 136. Bonum totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

2) Ib. l. c. p. 135. In l. sent. 1. dist. 46. qu. 1. art. 3. — 3) C. g. l. 3. c. 73. — 4) Ib. l. 3. c. 72. De verit. qu. 23. art. 5.

5) C. g. l. 3. c. 73. p. 139. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate, producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet.

6) Ib. l. 3. c. 71. p. 136 sq. Manifestum est, quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus;

Ohne Zweifel hat Thomas die Idee Gottes und im Anschlusse daran das Verhältniss Gottes zur Welt in einer Weise entwickelt, welche unsere ganze Bewunderung verdient. Gott ist nach seinem unendlichen Ansichsein unbegreiflich und unaussprechlich: — das ist das Princip, welches dem heil. Thomas überall, wo er von Gott redet, als leuchtende Norm seines Denkens vorschwebt. Deshalb verzichtet er aber keineswegs auf die wissenschaftliche Erkenntniss in diesem Gebiete, vielmehr gibt ihm gerade dieses Princip den stärksten Impuls dazu, mit seinem Denken sich so tief als möglich in das göttliche Wesen zu versenken, weil er überzeugt ist, dass, so viel auch der menschliche Geist aus dieser unendlichen Tiefe schöpfen mag, er dieselbe doch nimmermehr zu erschöpfen im Stande ist. Im Bewusstsein *dieser* Wahrheit hat der heil. Thomas seine theologische Lehre geschrieben: und daher das herrliche Bild, welches in derselben vor unserm Geiste sich aufrollt. Der starre Deismus der arabischen Philosophie konnte gegen die Fülle des Lebens, welches die thomistische Gotteslehre durchströmt, nicht Stand halten. Gleich der Biene, welche den Honig aus den Pflanzen saugt, wusste Thomas den Wahrheitsgehalt aus dem aristotelischen System herauszuziehen; dasjenige, was als Caput mortuum übrig blieb, warf er frisch und kühn zur Seite, ohne sich durch irgend welche menschliche Auctorität, mochte sie noch so imponirend erscheinen, beirren zu lassen. Der Aufgabe, welche seine Zeit ihm stellte, war er sich vollkommen bewusst. Gerade jene Punkte der speculativen Gotteslehre, welche der arabische Aristotelismus in das Dunkel des Irrthums gehüllt hatte, suchte er mit allem Aufwande von Scharfsinn und mit unübertrefflicher Klarheit und Bestimmtheit in das rechte Licht zu stellen, und gegenüber den Scheinbeweisen des Arabismus zu begründen. Wir wissen, welch grosser und langwieriger Streit herrschte zwischen den arabischen Aristotelikern und Religionsphilosophen über das Verhältniss der göttlichen Attribute zu der göttlichen Wesenheit, und wie dieser Streit zu keinem Austrage kommen konnte, weil man nicht im Stande war, die Einheit und Vielheit in Gott in einer richtigen Mitte auszugleichen. Wir wissen, wie den einen über der Vielheit der göttlichen Attribute die Einheit oder Einfachheit des göttlichen Wesens verloren ging, während den andern über der Einheit oder Einfachheit Gottes die göttlichen Attribute in blos negativen Bestimmungen sich verflüchtigten. Auf welch bizarre Weise Maimonides diese Theorie entwickelte, haben wir gesehen. Thomas dagegen hat mit richtigem und scharfem

quantum autem ad id, quod de actione et de entitate habent, oportet, quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id, quod habet de motu, quantum vero ad id, quod habet de defectu, est ex curvitate cruris. S. Th. 1. qu. 49. art. 2, ad 2.

Blicke jene rechte Mitte gefunden, in welcher die beiden Gegensätze sich ausgleichen. Jener Begriff eines distinctio rationis cum fundamento in re, welchen er aufstellte und mit durchgreifender Klarheit und Bestimmtheit entwickelte und begründete, liess ihn volles Licht bringen in jenes Dunkel, mit welchem der Arabismus diese Frage eingehüllt hatte, und liess ihn alle Schwierigkeiten lösen, über welche die ausserchristliche Philosophie nicht hatte hinwegkommen können. Das Analoge zeigt sich uns in andern Gebieten der thomistischen Gotteslehre. Da ist nicht, wie bei den Arabern, das göttliche Denken allein die Ursache der Dinge; die Scientia Dei wird zwar als die causa rerum bezeichnet; aber nur in so fern, als sie das Musterbild der geschöpflichen Dinge ist; die wirkende Ursache der Dinge ist der göttliche Wille[1]. Damit ist nicht blos der Schöpfungsbegriff an und für sich, sondern auch die absolute Freiheit der Schöpfung gesichert und dem idealistischen Pantheismus ein für allemal der Zugang in das System versperrt. Da ist nicht, wie bei den Arabern, die Erkenntniss und die Vorsehung Gottes auf das Allgemeine beschränkt; im Gegentheil, die Erkenntniss und Vorsehung Gottes erstreckt sich auf Alles, auch auf das Einzelnste. Jener Deismus, welcher alle Idealität und alle Freudigkeit des menschlichen Lebens zerstört, ist ein für allemal aus dem System verbannt, und zwar ohne dass statt dessen die Inconsequenz des Maimonides in Kauf genommen ist, welcher die Fürsorge Gottes zwar auf die *menschlichen* Individuen sich erstrecken lässt, aber auf keine andern. Alles ist hier Geschöpf Gottes; daher auch Alles unter der Hut der göttlichen Fürsorge; am meisten allerdings der Mensch. Hinwiederum aber hat hier die göttliche Vorsehung nicht jenen fatalistischen Charakter, wie bei den arabischen Religionsphilosophen; Gott wirkt als erste Ursache in und mit allen Geschöpfen; aber er wirkt nicht allein, wie die genannten Religionsphilosophen angenommen hatten; auch die zweiten Ursachen sind wirksam, jede nach ihrer Natur und Beschaffenheit, nur dass sie in Kraft der höchsten Ursache wirken, und diese mit ihnen mitwirken muss, wenn sie überhaupt wirksam sein sollen. So liegt hier Alles in der Hand Gottes, ohne doch seine, immerhin geschöpfliche, Selbstständigkeit zu verlieren. Einem solchen System gegenüber, wie das thomistische es war, konnte der Arabismus mit seiner dürren und abstracten Gotteslehre nicht bestehen. So sehr er sich daher auch Mühe gab, in den christlichen Schulen durchzudringen; — es gelang ihm nicht, wenigstens nicht in dem Masse, dass er das christlich-speculative Bewusstsein dauernd und constant alterirt hätte. Es war im thomistischen System eine Macht herangewachsen, welche, was zunächst die speculative Gotteslehre betrifft, sowohl das christliche Bewusstsein vollkommen befriedigte, als auch den Forderungen

1) S. Th. 1. qu. 14. art. 8. De verit. qu. 2. art. 14.

der Wissenschaft vollständig genügte. Eine solche Macht konnte alle Schläge von feindlicher Seite aushalten, — und sie hat sie wirklich ausgehalten. Gegen ihre Schläge aber war nicht aufzukommen. Kein Wunder, wenn sie, durch die Billigung und Anerkennung des christlichen Bewusstseins getragen, alle ihre Gegner überdauerte und ihren Einfluss ein für allemal für alle Zeiten sicher stellte.

d) Angelologie und Psychologie.

§. 162.

Wir haben bisher die allgemeine Architektonik des Lehrsystems des heil. Thomas kennen gelernt und müssen nun auf das Einzelne eingehen. Da begegnet uns denn vor Allem seine Lehre von den Engeln. Wir haben schon oben gehört, dass der heil. Thomas es als ein Postulat der Vollkommenheit der Welt betrachtet, dass intelligente, geistige Wesen neben und über den körperlichen Dingen existiren. Da aber zu den intelligenten, geistigen Wesen nicht blos die Engel, sondern auch die menschlichen Wesen gehören, so unterlässt es der heil. Thomas nicht, auch im Besondern für die Existenz von „getrennten Substanzen," d. i. von Engeln einen Beweis zu führen. Was der Gattung zukommt, sagt er, das kommt auch der Art zu; nicht aber kommt alles auch der Gattung zu, was der Art eigen ist. So kommt es der ganzen Gattung der geistigen Substanzen zu, dass sie subsistent sind; aber nicht Alles, was subsistent ist, hat auch von Natur aus die Bestimmung, mit einer andern Substanz zu einer wesenhaften Einheit verbunden zu werden. Somit liegt es nicht im Begriffe einer intellectuellen Substanz im Allgemeinen, dass sie eine solche Verbindung eingehe, obgleich solches im Begriffe eines Theiles jener Substanzen, nämlich der menschlichen Seelen gelegen ist. Daraus folgt, dass es ausser den menschlichen Seelen auch noch andere geistige Substanzen geben müsse, welche gänzlich körperlos sind: — die Engel. Ausserdem sind die menschlichen Seelen nach dem Tode des Leibes körperlos; aber diese Körperlosigkeit kommt ihnen blos per accidens zu, weil sie von Natur aus zur Einigung mit dem Körper bestimmt sind. Nun aber ist das per se seiende stets früher, als das per accidens seiende; ersteres ist stets die Voraussetzung des letztern. Es muss also auch solche geistige Wesen geben, welche per se körperlos sind, und von Natur aus zu keiner Einigung mit einem Körper bestimmt sind: — die Engel. Wenn ferner in irgend welcher Gattung ein Unvollkommenes sich vorfindet, so setzt dieses immer das Vollkommene in derselben Gattung voraus, weil das Vollkommene früher ist als das Unvollkommene. Nun gibt es aber Formen, die in der Materie sind; und diese sind in so fern unvollkommen, als sie kein completes Sein haben. Es muss also auch complete Formen ohne Materie geben: und diese können, weil von der Materie getrennt, nur

geistige Formen sein: — die Engel [1]). Ohnediess ist ja die vollkommene Assimilation der Creatur mit Gott, welche in der Schöpfung intendirt wird, erst auf der Stufe der rein geistigen Substanzen gegeben, weil diese allein ausschliesslich und ohne irgend welches Bedingtsein durch körperliche Mitwirkung in Erkenntniss und Wille thätig sind [2]).

In den Engeln ist, weil sie geschöpfliche Wesen sind, die Wesenheit von dem Sein zu unterscheiden; denn als Geschöpfe participiren sie nur an dem Sein, und sind nicht das Sein selbst [3]). Und eben weil das Sein von der Wesenheit in den Engeln sich unterscheidet, muss in denselben, wie früher gezeigt worden, auch Suppositum und Natur unterschieden werden [4]). Aber als rein geistige Wesen können sie nicht aus Materie und Form bestehen. Es ist falsch, eine einheitliche allgemeine Materie anzunehmen und dieselbe in alle Wesen ohne Ausnahme einzutragen. Schon die Himmelskörper haben mit den sublunarischen Dingen nicht dieselbe Materie [5]); um so weniger darf man das materielle Element in die rein geistigen Wesen eintragen. Denn jedenfalls müsste in dieser Hypothese zwischen körperlicher und geistiger Materie unterschieden und folglich die Materie im Allgemeinen in zwei Theile aus einander geschieden werden, wovon der eine für die körperlichen, der andere für die geistigen Formen bestimmt wäre. Aber die Materie lässt sich nur in so fern in Theile auseinander scheiden, als sie durch die Quantität bestimmt gedacht wird. Es müssten also in der vorausgesetzten Hypothese auch die rein geistigen Substanzen der Categorie der Quantität unterstehen: was ihrem Begriffe widerstreitet [6]). Die Engel sind somit reine subsistente Formen, ohne alle Materie. Daher können sie auch nicht in demselben Verhältnisse zum Raume stehen, wie die körperlichen Dinge. Die Engel sind zwar nicht allgegenwärtig, wie Gott, eben weil sie geschöpfliche, beschränkte Wesen sind; sie sind vielmehr, was ihr Dasein betrifft, auf einen bestimmten Raum beschränkt: aber während der Körper vermöge dimensiver Quantität einen bestimmten Ort im

1) C. g. l. 2. c. 91. De spir. creat. quaest. unic. art. 5. — 2) S. Th. 1. qu. 50. art. 1. — 3) Quodlib. 2. qu. 2. art. 3. — 4) Quodl. 2. qu. 2. art. 4. — 5) In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 1.

6) S. Th. 1. qu. 50. art. 2. Impossibile est, unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile, quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur, quod alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia, quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis. Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Quodl. 9. art. 6. In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1. art. 1. De spir. creat. art. 1.

Raume einnimmt und von diesem umschlossen wird: nimmt dagegen der Engel einen Ort im Raume ein vermöge virtueller Quantität, so zwar, dass der Ort vom Engel, nicht der Engel von dem Orte umschlossen wird[1]). Aber eben deshalb, weil der Engel nach seinem Dasein doch nicht ganz von allen räumlichen und örtlichen Bedingungen frei ist, kann weder Ein Engel an mehreren Orten zugleich, noch können mehrere Engel an ein und demselben Orte sich befinden[2]). Ferner muss ihm auch eine locale Bewegung zugeschrieben werden, freilich nicht in gleicher Weise, wie dem Körper, sondern so, dass diese Bewegung nichts anderes ist, als ein successiver Contact verschiedener Oertlichkeiten von Seite des Engels[3]). Woraus dann folgt, dass diese Bewegung continuirlich und nicht continuirlich sein kann, je nachdem es jener Contact ist oder nicht[4]).

Aus der reinen Geistigkeit dieser getrennten Substanzen und ihrer Freiheit von aller Materie folgt ferner deren natürliche Incorruptibilität. Denn alle Corruption besteht wesentlich darin, dass die Form von der Materie getrennt wird. Der Form dagegen eignet wesentlich die Actualität, das Dasein, weil sie selbst Act ist. Eine reine Form also, welche ohne alle Materie ist, kann in natürlichem Wege nicht aufhören, zu existiren[5]). Als rein geistiges Wesen ist endlich der Engel nicht befähigt, einen Körper in der Art anzunehmen, dass er mit ihm zu einer natürlichen oder wesenhaften Einheit sich verbindet. Wenn er also einen Körper annimmt, so ist solches keine Naturverbindung, und folglich besitzt ein solcher Körper auch kein eigentliches Leben — ein Leben nämlich, wie wir es im Menschen treffen[6]).

Als rein geistiges Wesen lebt der Engel auch ein rein geistiges Leben, und da das geistige Leben in Erkenntniss und Wille sich bethätigt, so kann der Engel nicht ohne Erkennen und Wollen gedacht werden. Es entsteht sohin die Frage, wie wir dieses Erkennen und Wollen des Engels zu denken haben.

Was vorerst die Erkenntniss des Engels betrifft, so muss dieselbe offenbar ihrer Art nach die vollkommenste sein, deren ein geschaffener Geist durch seine natürlichen Kräfte fähig ist, weil der Engel seiner

1) S. Th. 1. qu. 52. art. 1. Corpus est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtutis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercunque dicitur Angelus esse in loco corporeo.... Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo. Quodlib. 1. qu. 3. art. 4.

2) S. Th. 1, qu. 52. art. 2 et 3.

3) S. Th. 1. qu. 53. art. 1. Motus Angeli in loco nihil aliud est, quam diversi contactus diversorum locorum successive.

4) Ib. l. c. u. art. 2. Quodl. 11. art. 4. — 5) S. Th. 1. qu. 50. art. 5.

6) S. Th. 1. qu. 51. art. 1—3. In l. sent. 2. dist. 8. qu. 1. art. 2 et 3.

Natur nach an der Spitze der geistigen Wesen steht. Desungeachtet aber müssen wir im Engel, wie in uns, die Erkenntniss von dem Sein und von der Substanz unterscheiden. Denn nur in Gott, welcher reine Thätigkeit und deshalb unwandelbar, ewig und unendlich ist, kann die Erkenntniss mit dem Dasein und dieses mit der Wesenheit ein und dasselbe sein[1]). Wenn aber das, so müssen wir auch im Engel ein von der Wesenheit verschiedenes, obgleich in ihr wurzelndes Vermögen zu erkennen annehmen. Denn die Erkenntniss verhält sich zum Vermögen zu erkennen wie das Sein zu der Wesenheit: sie ist seine Verwirklichung (actualitas). Ist also im Engel Dasein und Erkennen nicht dasselbe, so muss auch in ihm das Vermögen zu erkennen von der Wesenheit verschieden sein[2]).

Aber *wir* sind nicht immer actu erkennend; unsere Vernunft ist ursprünglich nur Vermögen, und geht daher vom Zustand der Ruhe in den der Thätigkeit über. Das gleiche können wir nicht vom Engel sagen. Denn jedes lebende Wesen besitzt eine wesentliche Lebensthätigkeit, ohne welche es gar nicht lebend wäre, und welche daher, während die übrigen Thätigkeiten anfangen und aufhören, immer fortdauert. Da also das Wesen eines reinen Geistes eben darin besteht, dass er gar kein anderes Leben, als das intellectuelle, gar keine andere Lebensthätigkeit als die intellectuelle hat: so kann er auch gar nicht ohne intellectuelle Thätigkeit sein. Der Engel ist somit stets actu erkennend[3]).

§. 163.

Gilt dieses im Allgemeinen, so frägt es sich nun weiter, wie es sich mit der Selbsterkenntniss des Engels verhalte. Reflectiren wir hier, um den richtigen Begriff von dieser Selbsterkenntniss des Engels zu gewinnen, zunächst auf die Selbsterkenntniss der menschlichen Seele, so wissen wir bereits, dass der Grund, warum die Seele sich nicht durch ihr Wesen, sondern durch ihre Thätigkeit erkennt, darin liege, dass sie ausser ihren intellectuellen Fähigkeiten auch sinnliche hat, und im Gebrauche jener von diesen abhängig ist. Die sinnliche Erkenntniss geht der intellectuellen voraus, und die erste Thätigkeit der Vernunft ist die intellectuelle Auffassung des Sinnlichen. Ein solches Princip aber, welches aus dem Zustand der Ruhe zur Thätigkeit er-

1) S. Th. 1. qu. 54. art. 1 et 2. — 2) S. Th. 1. qu. 54. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 97. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, nec habent aliam operationem vitae, nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex natura sua sint intelligentes actu semper. Cf. S. Th. 1. qu. 58 art. 1.

wacht, und dadurch erwacht, dass es ein Anderes durch dessen Erscheinung erkennt, kann wie dieses Andere, so auch sich selbst unmöglich anders, als vermittelst seiner Thätigkeit erkennen, und muss, wie alles Uebrige, so auch sein Wesen durch Begriffe, die vom Sinnlichen entlehnt sind, auffassen [1]). Anders aber verhält es sich bei dem Engel. Dieser ist in seiner intellectuellen Thätigkeit an keine Sinnlichkeit gebunden; er geht nicht von der Potenz zum Act des Erkennens über, sondern ist immer actu erkennend. Er erkennt somit sein Wesen nicht durch seine Thätigkeit, sondern durch dessen blosse Gegenwart. Damit nämlich etwas durch seine Gegenwart erkennbar sei, muss es so beschaffen sein, dass es sich zum Erkenntnissvermögen nach Art einer Form, durch welche dieses in Thätigkeit tritt, verhalte. Nun aber ist das Wesen des Engels reine Form, und als solche actu intelligibel. Daher besitzt der Engel in dieser seiner Wesenheit selbst die intelligible Erkenntnissform, durch welche er sich erkennt. Und daraus folgt nicht nur, dass er sein Wesen mit Allem, was in ihm ist, vollkommen durchschaut, sondern auch, dass er es immer schaut, dass in ihm Dasein und Selbsterkenntniss gar nicht getrennt werden können [2]).

Wenn nun aber der Engel sich selbst nicht durch ein intelligibles Bild, sondern durch seine Substanz, die an die Stelle der Species tritt, erkennt: so findet das Gleiche nicht statt in Bezug auf die Erkenntniss der übrigen von ihm verschiedenen Dinge. Nur Gott erkennt Alles durch seine Substanz ohne Vermittlung solcher Gedankenbilder; denn in ihm wird das Erkennen nicht etwa durch die Substanz erzeugt, sondern seine Substanz selber ist Erkennen, und schliesst also jede Mannigfaltigkeit von Bildern oder Ideen, welche das Erkennen verursachen, aus. Er muss Alles und Jedes durch seine Substanz erkennen, und er *kann* Alles durch dieses Medium erkennen, weil er die Fülle alles Seins in sich schliesst, und daher keine Realität in irgend einem Geschöpfe sein kann, wovon sein Wesen nicht Urbild wäre. Dies kann nun aber beim Engel nicht stattfinden, weil er ein beschränktes, geschöpfliches Sein ist, und weil in ihm das Erkennen nicht mit dem Sein sich identificirt. Wohl erkennt er, indem er sein eigenes Wesen vollkommen schaut, jene allem endlichen Sein gemeinsame Beschaffen-

1) S. Th. 1. qu. 87. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 56. art. 1. Angelus, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat. De verit. qu. 8. art. 6. Intellectus Angeli, quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. Ib. ad 7. Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae ejus, sed respectu ejus semper est actu.

heit, welche der Grund des allgemeinen Begriffes ist [1]). Er sieht ein, dass es manche Arten von Geschöpfen und in jeder Art verschiedene Individuen geben könne; aber um die von ihm verschiedenen, höheren oder geringeren Wesen nach ihrer *Eigenthümlichkeit* zu erkennen, dazu ist ihm in seiner Substanz das Mittel nicht gegeben; er bedarf dazu der von dieser wie Formen oder Qualitäten verschiedenen Species [2]).

Es frägt sich nun aber, woher die Engel diese Species erhalten. Beschränken wir diese Frage zuerst auf die materiellen Dinge, so ist es klar, dass die Engel die Species der letztern nicht von den Dingen selbst erhalten können; denn dazu wäre als Bedingung eine sinnliche Erkenntniss erfordert, welche dem Engel als solchem nicht zukommt [3]). Es müssen also diese Species von Gott selbst in die geistige Natur des Engels ausfliessen, d. h. es müssen den Engeln diese Species von Gott selbst eingepflanzt, eingeschaffen sein [4]). Es ist jedoch zu bemerken, dass hier von der habituellen Species die Rede ist, welche in nichts Anderm besteht, als in einer solchen Verfassung oder Eigenschaft des erkennenden Vermögens, durch welche dieses im Stande ist, die wirkliche Erkenntniss in sich zu erzeugen [5]). *Wir* müssen uns diese erst nach und nach erwerben; der Engel aber wird mit einem schon ausgebildeten Erkenntnissvermögen geschaffen [6]).

Daraus folgt nun offenbar, dass im Erkenntnissvermögen des Engels die Unterschiede von thätigem und möglichem Verstande sich nicht vorfinden. Denn dieser Unterschied ist in der menschlichen Seele blos dadurch gefordert, dass der menschliche Verstand seine Erkenntnisse erst aus dem Sinnlichen gewinnen muss. Da nun dieses bei dem

1) S. Th. 1. qu. 55. art. 1, ad 3. Ea, quae sunt infra Angelum, et ea, quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit, quidquid est in quacunque re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solum communem.

2) S. Th. 1. qu. 55. art. 1. in c. De verit qu. 8. art. 8.

3) S. Th. 1. qu. 55. art. 2. C. g. l. 2. c. 96. De verit. qu. 8. art. 9.

4) S. Th. 1. qu. 55. art. 2. Potentia intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, i. e. in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt.... Suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum natura intellectuali. De verit. qu. 8. art. 9. In 1. sent. 2. dist. 3. qu. 2. art. 1.

5) Cf. S. Th. 1. qu. 58. art. 1.

6) C. g. l. 2. c. 96.

Engel nicht statthat, so kann in ihm auch von keinem thätigen und möglichen Verstande die Rede sein [1]).

Wie aber mit den materiellen Dingen, so verhält es sich auch mit den geistigen Substanzen. Auch von diesen wurden die intelligibeln Formen von Gott den einzelnen Engeln eingeschaffen, so dass sie ihnen nun ebenso connaturel sind, wie die intelligibeln Formen der materiellen Dinge [2]). Wenn also die Dinge von Gott in der Schöpfung ausgehen, so erhalten sie in diesem Ausgange ein doppeltes Sein, das reale Sein, nach welchem sie in sich selbst sind, und ein ideales Sein, welches im Erkenntnissvermögen des Engels niedergelegt ist [3]).

§. 164.

So erkennt denn der Engel das Wesen der Dinge nicht vermittelst seiner Erscheinung, sondern er erfasst es in jenen angeschaffenen Erkenntnissformen unmittelbar, wie es in sich selbst ist. Deshalb erkennt er auch nicht blos dasjenige, was der Gattung oder Art gemeinsam ist, sondern er erkennt die Dinge auch nach ihrer individuellen Eigenthümlichkeit. Mit andern Worten: er erkennt nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Einzelne. Von Gott gehen ja die Dinge nicht blos nach ihrer allgemeinen Natur, sondern auch nach ihrer Individualität in das reale Sein aus; folglich müssen sie auch nach dieser beiderseitigen Beziehung von ihm in das ideale Sein ausgehen, d. h. die Erkenntnissformen im Verstande des Engels müssen von der Art sein, dass durch sie sowohl das Allgemeine, als auch das Einzelne erkannt wird [4]). Das Zukünftige aber erkennt der Engel nicht, wie es in sich ist, sowie er in dieser Weise auch die innern Gedanken und Willensbestimmungen der übrigen vernünftig-freien Wesen nicht erkennt: diese Erkenntniss ist ausschliesslich Gott vorbehalten [5]). Nur durch Offenbarung kann dem Engel solche Erkenntniss zu Theil werden. Und das Gleiche gilt auch von den Mysterien der Gnade [6]).

Das aber ist aus dem Bisherigen klar, dass der Engel, was die Art und Weise seines Erkennens betrifft, keines discursiven Denkens bedarf, um die ihm eigenthümliche Erkenntniss zu besitzen, sowie er auch nicht erkennt durch das Medium der Verbindung und Trennung der Begriffe (per compositionem et divisionem). Denn in den ihm anerschaffenen Gedankenbildern oder Ideen erkennt der Engel unmittelbar die volle Quiddität der Dinge mit allen ihren Attributen, Kräften und Beziehungen, mit Allem, was darin ist und sein kann, und bedarf

1) C. g. l. 2. c. 96. S. Th. 1. qu 54. art. 4. — 2) De verit. qu. 8. art. 7. — 3) S. Th. 1. qu. 56. art. 2. C. g. l. 2. c. 98. — 4) S. Th. 1. qu. 57. art. 1 et 2. C. g. l. 2. c. 99. c. 100. De verit. qu. 8. art. 11. Quodl. 7. art. 3. In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2. art. 3. — 5) S. Th. 1. qu. 57. art. 3 et 4. De verit. qu. 8 art. 12 et 13. — 6) S. Th. 1. qu. 57. art. 5.

deshalb des Behelfes der Trennung und Verknüpfung der Begriffe, sowie der Schlussfolgerung nicht, um seine Erkenntniss zu vervollständigen. Sein Erkennen ist also ein rein intellectuelles, und er wird daher auch, im Gegensatz zur Seele, *intellectuelles* Wesen genannt[1]).

Endlich erstreckt sich die Erkenntniss des Engels auch auf Gott. Aber diese Erkenntniss ist keine unmittelbare, sondern sie ist dem Engel vermittelt durch sein eigenes Wesen. Unmittelbar durch seine Wesenheit kann kein Geschöpf vermöge seiner blos natürlichen Erkenntnisskräfte Gott schauen; auch nicht der Engel. Aber weil in seiner Natur das Bild Gottes niedergelegt ist, so kann er von diesem zur Erkenntniss Gottes aufsteigen. Weil er nämlich sein eigenes Wesen, wie es ist, durchschaut, so erkennt er, wie die übrigen Eigenschaften, so auch die Endlichkeit und Abhängigkeit seines Seins. Er kann aber diese nicht erkennen, ohne zugleich das Dasein dessen, von welchem er in seinem Sein abhängig ist, d. i. Gott den Schöpfer zu erkennen. So gelangt er zur Erkenntniss des Daseins Gottes, und in weiterer Betrachtung seines eigenen Wesens erkennt er dann auch die weitern Bestimmtheiten des göttlichen Seins[2]).

Der Engel ist aber nicht blos erkennend, sondern auch wollend. Denn da er vermöge seines intellectuellen Erkennens den Begriff des Guten im Allgemeinen besitzt, so entspricht dieser Erkenntniss in ihm die Inclination zu diesem Guten: und diese Inclination ist eben der Wille[3]). Dieser Wille ist im Engel verschieden von dem Intellect; denn die Erkenntniss vollzieht sich ja darin, dass das Erkannte in die Erkenntniss aufgenommen wird; das Wollen dagegen ist ein Streben nach einem ausser dem Wollen liegenden Gegenstande. Folglich sind beide, Erkenntniss und Wille, ihrem Begriffe nach verschieden. Nur in Gott fallen beide realiter zusammen, weil Gott in sich selbst die Fülle der Wahrheit und zugleich die Fülle des Guten ist, und deshalb Erkenntniss und Wille in ihm nichts anders sein können als seine Wesenheit[4]). Der Wille des Engels ist ferner frei, weil die Freiheit des Willens überhaupt eine nothwendige Folge der intellectuellen Erkenntniss ist, und daher, wo die letztere ist, auch die erstere nicht fehlen kann[5]). Doch Irascibilität und Concupiscibilität eignen dem Willen

1) S. Th. 1. qu. 58. art. 3 et 4. De verit. qu. 8. art. 15.

2) S. Th. 1. qu. 56. art. 3. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. C. g. l. 3. c. 49. De verit. qu. 8. art. 3.

3) S. Th. 1. qu. 59. art. 1. — 4) S. Th. 1. qu. 59. art. 2.

5) S. Th. 1. qu. 59. art. 3. Solum id, quod habet intellectum, potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium.

des Engels nicht, weil diese blos auf das sensitive Begehrungsvermögen beschränkt sind [1]). Aber eben weil dem Engel sowohl das Willensvermögen an sich, als auch das Liberum arbitrium eignet, darum ist in ihm auch ein doppeltes Streben, eine doppelte Liebe zu unterscheiden, die natürliche und die elective. In natürlicher, nothwendiger Liebe begehrt er den Zweck, d. i. die Glückseligkeit; in freier, electiver Liebe dagegen begehrt er die Mittel zu diesem Zwecke. Die natürliche Liebe, das natürliche Streben ist somit im Engel der Grund des freien oder electiven Begehrens [2]). Die freie, elective Liebe des Engels hat eine dreifache Beziehung. Sie ist Liebe seiner selbst, Liebe zu andern vernünftigen Wesen, und Liebe zu Gott. Gott seinen Schöpfer und Erhalter kann und soll der Engel über Alles lieben [3]).

Das also ist die Lehre des heil. Thomas von der Natur und den natürlichen Kräften der Engel. Hiemit verbindet sich dann das Uebernatürliche. Dieses können wir hier nur kurz berühren. Die Engel wurden geschaffen in der Gnade; sie wurden im Augenblicke ihrer Schöpfung sogleich in einen übernatürlichen Zustand erhoben [4]). Aber wenn auch die natürliche, so besassen sie doch die übernatürliche Seligkeit noch nicht sogleich bei ihrer Schöpfung [5]); sie mussten sich letztere erst verdienen durch den Act der Liebe und der Unterwerfung unter Gott [6]). Die Einen nun haben diesen Act vollzogen, die andern haben ihn verweigert. In Folge dessen wurden die Einen in den Stand der Seligkeit versetzt, in welchem sie Gottes Wesen in sich selbst schauen; die andern dagegen wurden in den Stand der Verdammung verstossen. Durch die Erhebung in den Stand der Seligkeit haben denn nun auch die guten Engel eine weit höhere Erkenntniss erlangt, als jene ist, deren sie durch ihre blos natürlichen Kräfte fähig sind. Sie erkennen nun nicht blos Gott selbst unmittelbar, sondern sie schauen auch die übrigen Dinge, so weit sie wirklich sind, unmittelbar in dem göttlichen Worte, so fern dieses die Ideen oder die höchsten Gründe der Dinge in sich schliesst [7]). Ebenso verhält es sich mit dem Acte des Willens, — der Liebe. Diese ist nicht mehr die natürliche, sondern die übernatürliche Liebe des Besitzes. Es geht zwar das natürliche Erkennen und Wollen in diesem Stande der Seligkeit dem Engel nicht verloren; aber es hat sich über demselben noch ein weit höheres Erkennen und Wollen aufgesetzt, welches im Engel eine weit grössere Vollkommenheit bedingt, als diejenige ist, welche in seinem natürlichen Erkennen und Wollen liegt [8]). Ein Ver-

1) S. Th. 1. qu. 59. art. 4. — 2) S. Th. 1. qu. 60. art. 1 et 2. — 3) S. Th. 1. qu. 60. art. 3—5. — 4) S. Th. 1. qu. 62. art. 3. In l. sent. 2. dist. 4. qu. 1. art. 3. — 5) S. Th. 1. qu. 62. art. 1. — 6) S. Th. 1. qu. 62. art. 4. In l. sent. 2. dist. 4. qu. 1. art. 1. Quodl. 9. art. 8. — 7) S. Th. 1. qu. 58. art. 1. De verit. qu. 8. art. 4. — 8) S. Th. 1. qu. 62. art. 7.

lust dieser Vollkommenheit und Seligkeit ist von nun an bei dem Engel ebenso wenig möglich, wie ein noch weiteres Fortschreiten in derselben [1]).

Nachdem wir nun die rein geistigen Wesen betrachtet haben, führt uns der Gang unserer Darstellung herab zu den geistig-leiblichen Wesen, zu den Menschen. Wir müssen die Darstellung der anthropologischen Lehre des heil. Thomas in Angriff nehmen.

§. 165.

Die erste Frage, welche uns hier begegnet, ist diese: Was versteht der heilige Lehrer unter „Seele" im Allgemeinen. Die Antwort auf diese Frage gibt er uns selbst klar und bestimmt. „Seele," sagt er, „ist das primitive Lebensprincip in allen lebenden Wesen der sublunarischen Welt [2])." Um diesen Begriff näher zu erläutern, müssen wir untersuchen, was Leben sei. Leben ist Selbstbewegung oder Thätigkeit aus einem innern Princip [3]). Beide Momente gehören wesentlich zusammen zum Begriffe des Lebens: wo keine Thätigkeit, dort kein Leben, und wo eine Thätigkeit, aber nicht aus eigener, innerlicher bewegender Kraft, dort zwar ein Analogon des Lebens, ein Mechanismus, aber kein Leben; erst da, wo die Bewegung aus einem immanenten Princip hervorbricht, erscheint das Leben; erst dann, wenn ein Wesen sich bethätigt aus sich selbst, sagen wir, dass es lebe [4]). Die Immanenz des Wirkens ist also ein wesentliches Moment im Begriffe des Lebens [5]). Die Seele ist also das Princip dieses Lebens; aber nicht alles Leben ist durch die Seele principiirt; denn auch die Engel leben, ohne dass man sagen könnte, sie haben eine Seele. Daher die weitere Bestimmung: die Seele ist das innere Lebensprincip eines physisch-körperlichen Wesens, eines solchen physisch-körperlichen Wesens, wie es sich in der sublunarischen Region findet, — eorum, quae apud nos vivunt, — also eines organischen Wesens. Nur das heisst folglich Seele, was immanenter Grund des Lebens, d. h. der von innen herausgehenden Thätigkeit eines Andern, und zwar eines physisch Or-

1) S. Th. 1. qu. 62. art. 8 et 9. In 1. sent. 2. dist. 7. qu. 1. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 75. art. 1 in c. Anima dicitur primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt. Opusc. 43. c. 1. Anima est primum principium vitae in istis rebus inferioribus.

3) In 1. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 1, c. Nomen vitae ex hoc sumtum videtur, quod aliquid a se ipso potest moveri. De verit. qu. 4. art. 8. Illud enim proprie vivere dicimus, quod in se ipso habet principium motus vel operationis cujuscunque. De potent. qu. 10, 1. Quidquid invenimus per se et in se operari quocunque modo, dicimus vivere.

4) S. Th. 1. qu. 18. art. 1.

5) De anima 2, lect. 5. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tanquam in seipsis mota.

ganischen, Lebensfähigen ist. Aber in jedem lebendigen Organismus sind mehrere Glieder als Lebensprincipe thätig: so ist im thierischen das Auge Princip des Sehens, das Herz die Ursache des Blutumlaufes; und doch nennen wir Auge und Herz nicht Seele. Warum? Weil sie nicht thätig sind aus sich, sondern durch ein Anderes — und dieses Andere ist die Seele: daher der Beisatz im Begriffe: die Seele ist das „primäre", nicht irgend welches Lebensprincip [1]).

Ist nun aber die Seele das primäre Lebensprincip eines physisch-organischen Körpers, so folgt daraus von selbst, dass sie als der erste Act (actus primus), als die erste Actualität eines solchen Körpers betrachtet werden müsse. Denn damit ein Körper lebe, ist erforderlich, das er ein solcher physisch-organischer, lebensfähiger Körper sei; andere Körper besitzen eben kein Leben. Aber dass er actu ein solcher Körper sei, dazu ist wiederum erforderlich ein Princip, durch welches er jenes ist. Und dieses Princip heisst der Actus, die Actualität desselben. Ist also die Seele das primäre Lebensprincip eines solchen Körpers, so ist sie dieses nur dadurch, dass sie der Actus dieses Körpers, und zwar der Actus primus desselben ist, im Gegensatze nämlich zum Actus secundus, welcher die Thätigkeit selbst ist, die jener lebende Körper entfaltet [2]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so ist aber das Leben, welches wir in den physisch-organischen Wesen dieser Welt vorfinden, von verschiedener Art. Es gibt drei Aufstufungen des Lebens in diesen Dingen. Je vollkommener nämlich die Bethätigung eines Wesens aus sich selbst, desto vollkommener das Leben. Die von innen herausgehende Selbstthätigkeit ist aber um so grösser, je geringer die Bestimmung von Aussen ist in Hinsicht auf die drei Factoren, welche zu jeder Bewegung concurriren: — den Zweck, dessentwegen Etwas geschieht, die Form, welche die Bewegung zunächst beursacht, und

1) Opusc. 43. c. 1. Pro tanto autem dico primum principium vitae, quia licet aliquod corpus possit esse principium vitalis operationis, ut oculus visionis et cor vitalis operationis, non tamen est primum, quia hoc non convenit eis in quantum sunt corpora, sed in quantum sunt talia corpora, scilicet viva, quod habent per animam. Vgl. die oben schon citirte Abhandlung: Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas von Prof. Morgott, S. 8 ff.

2) S. Th. 1. qu. 75. art. 1. Quamvis aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali, tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc, quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori, quod sit vivens, vel etiam principium vitae per hoc, quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quae est primum principium vitae, est corporis actus, non corpus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. Cf. 1. qu. 76. art. 4, ad 1. — qu. 76. art. 8, ad 2. De anima qu. un. art. 10, ad 1.

die Ausführung der Bewegung. Das geringste Mass selbsteigener Thätigkeit, somit die tiefste Stufe des Lebens, wird also da gegeben sein, wo lediglich die Ausführung derselben vom Wesen selbst ausgeht, die beiden andern Factoren aber, Form und Zweck, in der Natur des Wesens selbst gelegen sind. Solcher Art ist die Bewegung in den Pflanzenorganismen — vegetative Thätigkeit: Wachsen und Aufnehmen von Nahrungsstoff, lediglich gemäss der ihrer Natur einwohnenden Gesetzmässigkeit. Höher steigert sich die Selbstbewegung und die Intensität der Lebensäusserung auf der Stufe der Thierheit, weil die Thiere nicht blos sich selbst bewegen in Hinsicht auf die Ausführung der Bewegung, sondern auch die Formen oder Bilder, durch welche sie zur Bewegung bestimmt werden, in der sinnlichen Empfindung aus der Aussenwelt aufnehmen, und so mit der Selbstthätigkeit in ihnen auch noch die Spontaneität sich verbindet. Die höchste Stufe des Lebens aber erreicht ein Wesen, wenn auch noch der dritte Factor, die Wahl des Zweckes, der selbsteigenen Bestimmung anheimgegeben ist. Freie Wahl des Zweckes setzt jedoch Erkenntniss, also Verstand und Vernunft voraus; daher die höchste Lebensthätigkeit die der vernunftbegabten Wesen[1]).

1) S. Th. 1. qu. 18. art. 3. Cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius contigit hoc alicui, tanto perfectius invenitur in eo vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem, agens vero principale est, quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis, cui instrumento contingit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma, per quam agunt, determinatur eis a natura: et hujusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa: nam ea, quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia movent seipsa in remotum motu processivo. Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis vel sui motus, sed est inditus eis a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa, quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum, qui habent intellectum; haec enim perfectius movent seipsa.

Gehen wir nun zurück auf den allgemeinen Begriff der Seele, so ergibt sich uns aus dieser Unterscheidung dreier von einander wesentlich verschiedener Lebensstufen auch eine dreifache Art von Seelen. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen vegetativer (Pflanzen-), sensitiver (Thier-) und intellectiver (Menschen-) Seele. Diese drei Arten von Seelen sind von einander ebenso wesentlich verschieden, wie die Lebensstufen, denen sie als Princip zu Grunde liegen. Was die drei Arten unter Einem Begriff verbindet, ist das gemeinschaftliche Merkmal: immanentes Lebensprincip eines Organischen; was sie scheidet, ist die specifische Art dieser Lebensthätigkeit.

Dieses vorausgesetzt kann nun weiter das Wesen der Seele bestimmt werden. Vor Allem ergibt sich aus dem Bisherigen in der erwähnten Hinsicht dieses: Keine der drei Arten der Seelen, wie sie soeben aufgeführt worden sind, ist, formell genommen, identisch mit dem körperlichen Organismus, dessen Lebensprincipe sie sind; keine ist materiell ihrem Begriffe nach. Suchen wir dieses näher zu begründen.

§. 166.

Die Seele ist nicht Körper. Denn ein körperliches Organ kann zwar intermediäres Lebensprincip sein, wie etwa das Herz der Vermittler des animalischen Lebens, und das Auge das Princip des Sehens ist; aber kein Körper als solcher ist ursprünglicher und letzter Lebensgrund; denn sonst wäre jeder Körper lebendig, nicht blos die beseelten [1]). Die Seele ist nicht der Körper, sondern der Act, die Form des Körpers, und als solche kann sie nicht selbst körperlich sein; denn kein Körper ist Act oder Form [2]). Ferner ist jeder Körper als solcher theilbar, und was theilbar ist, das setzt ein Princip voraus, durch welches die Theile zu einer Einheit verbunden sind. Wäre also die Seele ein Körper, dann müsste auch sie ein solches Princip voraussetzen, und wäre dieses wiederum körperlich, dann würde sich die gleiche Forderung ergeben, und so fort, bis man endlich zu einem Princip kommt, welches nicht mehr körperlich ist. Und das ist dann eben die Seele [3]). Endlich können zwei Körper nicht zu gleicher Zeit in demselben Raume existiren; nun aber ist die Seele

1) S. Th. 1. qu. 75. art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 65. Viventia enim, quum sint quaedem res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam, alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero, sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma.

3) Ib. l. c.

im ganzen Umfange des lebenden Körpers: folglich nicht selbst körperlich [1]).

Die Seele ist aber auch nicht das blosse Resultat der Mischung der körperlichen Elemente in dem lebenden Körper, sei es nun, dass man dieses Resultat als Harmonie oder als Complexion des Organismus bezeichnet. Es kann solches nicht einmal von dem niedersten Princípe vitaler Function, von der vegetativen Seele behauptet werden, viel weniger von der ganz und gar immateriellen Thätigkeit des Erkennens. Selbst der Process der Ernährung überschreitet die Wirkungsfähigkeit der Elementarkräfte, und bedient sich ihrer nur als Mittel: wie sollten die viel höhern Functionen der sensitiven und intellectiven Seele Wirkungen des Stoffes sein [2])? Jede Erkenntnisskraft ist als solche etwas Immaterielles: schon die rein sinnliche, weil ja schon in dieser die Formen der materiellen Dinge ohne Materie aufgenommen werden; um so mehr also die intellective Erkenntnisskraft, welche auf die rein intelligibeln Formen geht. Daher kann die Erkenntnisskraft, sei sie nun sensitive oder intellective, unmöglich das Resultat der blossen Harmonie oder Complexion des Leibes sein [3]). Und wenn man das Wesen der Complexion und Harmonie in's Auge fasst, so sieht man, dass selbe eines Mehr und Minder fähig ist. Das kann man aber doch offenbar von der Seele nicht sagen, denn es wäre absurd, zu behaupten, dass ein Wesen mehr oder weniger Seele haben könne [4]).

So ist also die Seele im Allgemeinen von dem Leibe wesentlich verschieden; sie ist auch nicht ein Resultat des letztern; sie ist ihrem Begriffe nach unkörperlich. Wenn aber dieses von allen Seelen gilt, so sind doch nicht alle Seelen *subsistente* Wesen, immaterielle Substanzen, die ein eigenes Sein ohne den Körper haben. Dieses Prärogativ eignet blos der intellectiven, der Menschen-Seele. Die vegetative

1) Ib. l. c.

2) De anima, quaest. un. art. 1, c. C. g. l. 2. c. 62. Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles (de anima 2, text. comm. 41), quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo, principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis. Cf. c. 63. De pot. qu. 3. art. 11, c.

3) De anima, quaest. unic. art. 1, c. C. g. l. 2. c. 62. Omnis virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum dicit Aristoteles (de anima 2, text. comm. 121), quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur, a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam.

4) C. g. l. 2. c. 64.

und sensitive Seele, sobald sie, isolirt von der intellectiven Seele, als eigene Lebensprincipien wirken, wie in den Pflanzen- und Thierorganismen, sind zwar formell und begrifflich vom Körper verschieden, weil sie eben dessen Form oder Act sind; aber in ihren Functionen, und folglich auch in ihrer realen Existenz, sowie nicht minder in ihrem Werden durchaus an die körperliche Materie gebunden; denn was nicht für sich wirken kann, kann auch nicht für sich sein. Sie sind somit zwar immateriel, aber nicht subsistent [1]. Hingegen die vernünftige Seele ist nicht blos formell vom Körper verschieden, sondern sie ist auch eine für sich seiende Substanz: sie ist immateriel und subsistent zugleich.

Der Beweis dieses Satzes ergibt sich aus der Analyse des Begriffes der vernünftigen Seele als des denkenden Princips im Menschen. Während nämlich die Operationen der vegetativen und sensitiven Seele der Art an den Körper als an ihr stoffliches Substrat gebunden sind, dass sie nur in und mit demselben wirklich und wirksam sein können: eignet dagegen der vernünftigen Seele eine Thätigkeit, welche durch körperliche Organe in keiner Weise bedingt, an dieselben nicht gebunden sein kann. Diese Thätigkeit ist das Denken. Das Denken ist organlos: die vernünftige Seele denkt rein durch sich selbst. Denn unser Verstand vermag die Natur aller Körper ohne Ausnahme zu erkennen. Das wäre aber unmöglich, wenn das Denken ein körperlicher Act oder durch ein körperliches Organ bedingt wäre. Denn in diesem Falle würde jenes körperliche Erkenntnissprincip oder Erkenntnissorgan, da es eine bestimmte Natur haben müsste, Alles nur so aufzufassen vermögen, wie es diese seine bestimmte Natur erheischt; Alles würde ihm nur unter jener Färbung erscheinen können, welche dieser seiner Natur eigen ist; eine gleichmässige Erkenntniss aller Körper, wie diese ihrer eigenen Natur nach sind, wäre unmöglich. Die auf bestimmte Weise afficirte Zunge gewisser Kranken empfindet Alles, was sie berührt, auch das Süsse, als bitter: — eine ähnliche, durch die natürliche Disposition des Organs bestimmte Determination der Erkenntniss würde auch auf dem höhern Gebiete des Erkennens eintreten, wenn das Denken in gleicher Weise, wie das Empfinden, an ein körperliches Organ gebunden oder selbst ein körperlicher Act wäre. Ein Denken als körperlicher Act oder ein Denken durch kör-

1) S. Th. 1. qu. 75. art. 3. Aristoteles posuit, quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. Sentire et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio animae sensitivae est conjuncti. Ex quo relinquitur, quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

perliche Organe widerspricht somit der Natur der intellectuellen Erkenntniss. So nothwendig für das richtige physische Sehen die Pupille des Auges farblos ist, so nothwendig ist für die höhere Erkenntniss das Denken ein unkörperlicher und organloser Act[1]). Wenn Schwäche und Krankheit des Körpers die intellective Thätigkeit, das Denken, zu schwächen und zu behindern vermag, so rührt dieses nicht davon her, dass das Denken ein körperlicher, organischer Act ist, sondern der Grund hievon liegt darin, dass die sensitive Kraft die sinnlichen Vorstellungen, auf welche allein das Denken zunächst sich beziehen kann, eben in Folge der Schwäche und Krankheit der Organe nicht mehr gehörig für das Denken vorzubereiten und zu vermitteln vermag. Das Analoge gilt auch von der Ermüdung des Leibes in Folge angestrengter geistiger Thätigkeit. Weil nämlich durch die sensitive Thätigkeit für das Denken der Stoff vermittelt und vorbereitet werden muss, so ist im Denken stets auch die sensitive Lebensthätigkeit in Mitleidenschaft gezogen, und da diese wesentlich an die körperlichen Organe gebunden ist, so tritt bei anhaltendem, angestrengtem Denken naturgemäss die leibliche Ermüdung und Abspannung ein[2]).

Steht es nun aber fest, dass das Denken ein unkörperlicher, organloser Act ist, dass also die Seele im Denken durch sich selbst und durch sich allein wirksam ist, so muss die Seele auch in sich selbst bestehen; denn wie die Thätigkeit, so das Sein; eigene, selbstständige Thätigkeit fordert ein eigenes, selbstständiges Sein: — kurz, die intellective Seele ist ihrem Begriffe zufolge, wie immateriel, so auch subsistent; sie ist eine immaterielle Subsistenz[3]).

1) De verit. qu. 15. art. 2. De anima, qu. un. art. 14, c.

2) S. Th. 1. qu. 75. art. 3, ad 2. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur.

3) S. Th. 1. qu. 75. art. 2. Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum: sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere; omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit corpus: et similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei impediret cognitionem omnium corporum: sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari, nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur, quo est; propter quod non dicimus, quod calor calefacit, sed calidum. Relin-

Das also ist der eine Weg, auf welchem der heil. Thomas die Subsistenz der Seele, die Substanzverschiedenheit derselben von dem Körper und deren Immaterialität begründet. Er schlägt aber zu dem gleichen Zwecke auch noch einen andern Weg ein, indem er zur Grundlage seiner Beweisführung den Begriff der intellectiven Substanz im Allgemeinen nimmt. Da setzt er als selbstverständlich voraus, dass die Seele unter die Categorie der intellectuellen Substanzen gehöre, weil sie eben vernünftig ist, und weist dann nach, dass keine intellectuelle Substanz, und folglich auch nicht die Seele, körperlicher Natur sein könne. Wir wollen auch von dieser Beweisführung das Hauptsächlichste ausheben.

§. 167.

Wäre die intellectuelle Substanz, sagt der heil. Thomas, ein Körper, so würde in der sinnlichen Vorstellung ein ausgedehnter Körper nur nach dieser seiner Ausdehnung in derselben sich abbilden, und somit die einzelnen Theile der erkennenden Substanz nur wieder die einzelnen Theile jenes Körpers erfassen können. Aber in Wirklichkeit findet das Gegentheil statt; denn der Verstand erkennt stets als Ganzes den ganzen Körper nach seiner Ganzheit sowohl, als auch nach seinen Theilen. Folglich kann die intellective Substanz nicht körperlich sein[1]). Noch mehr. Kein Körper kann die substantielle Form eines andern Körpers in sich aufnehmen, ohne die seinige zu verlieren. Der Verstand dagegen wird durch die Aufnahme der körperlichen Formen, durch welche er die Körper erkennt, nicht corrumpirt, sondern vielmehr vervollkommnet. Es kann ihm also auch aus diesem Grunde keine körperliche Natur beigelegt werden[2]). Diess erweist sich noch klarer, wenn wir reflectiren auf die Erkenntniss des Allgemeinen. Eine Form kann nämlich nur als individuirte Form in einem körperlichen Substrate aufgenommen werden. Wäre also der Verstand

quitur igitur, animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse *aliquid incorporeum et subsistens*. Quodlib. 10. qu. 3. art. 6. De anima, qu. un. art. 1, c. art. 14, c. Vgl. *Morgott* a. a. O. S. 14 ff.

1) C. g. l. 2. c. 49. Nullum corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde et si se toto totum aliquid continet, et parte partem continet, majore quidem majorem, minore autem minorem. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate, et minora. Nulla proinde substantia intelligens est corpus.

2) Ib. l. c. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc, quod recipit formas omnium corporum; perficitur enim intelligendo, intelligit autem, secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

körperlich; dann wäre er gleichfalls nicht fähig, eine allgemeine Form als allgemeine in sich aufzunehmen; und da er die Dinge nur durch die Aufnahme ihrer ideellen Formen erkennen kann, so wäre in diesem Falle gar keine Erkenntniss des Allgemeinen möglich[1]). Keine körperliche Thätigkeit kann ferner sich reflectiren auf sich selbst und auf ihr eigenes Princip. Der Verstand reflectirt aber auf sich selbst, indem er sich selbst und seine Thätigkeit zum Gegenstande seines Erkennens und Denkens macht[2]). Endlich ist die Art und Weise der Thätigkeit eines jeden Dinges durch dessen Form bestimmt, weil die Form das Princip der Thätigkeit ist. Wäre also der Verstand körperlicher Natur, so könnte seine Erkenntniss nicht über das Körperliche hinausgehen. Und doch erkennen wir in Wirklichkeit Vieles, was über alle Körperlichkeit hinausliegt. Die intellectuelle Substanz ist somit wesentlich unkörperlich[3]). Die Seele aber ist eine intellectuelle Substanz: folglich muss auch ihr das Prädicat der Unkörperlichkeit zugetheilt werden.

Ist sie aber unkörperlich, dann kann sie auch nicht selbst wiederum aus Materie und Form zusammengesetzt, d. h. sie muss, wie unkörperlich, so auch immateriel sein. Allerdings wenn man die Begriffe von Form und Materie im weitern Sinne nimmt, wornach man unter Materie allgemein die Potenzialität und unter Form die Actualität versteht, dann kann man in einem gewissen Sinne sagen, dass die Seele, wie jedes andere geschaffene Wesen, aus Materie und Form bestehe, weil eben in jedem geschaffenen Wesen nicht blos Actualität, sondern auch Potenzialität ist[4]). Nimmt man aber die Begriffe von Materie und Form im eigentlichen Sinne, dann kann man in keinem Falle sagen, dass die Seele aus Materie und Form bestehe; denn ist sie materiel, dann ist sie auch körperlich, weil die Begriffe von Körperlichkeit und Materialität Wechselbegriffe sind[5]). In der That, wäre

1) Ib. l. c. Forma non recipitur in corpore, nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia: quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

2) Ib. l. c. Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectit; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

3) Ib. l. c. Nihil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelliget, nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum, intelligimus enim multa, quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

4) Quodl. 3. qu. 13. art. 20. De anima, qu. unic. art. 6.

5) C. g. l. 2. c. 50. Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus.

die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, so könnte sie nur als Compositum thätig sein: woraus folgt, dass in diesem Falle das Erkennen ein Actus compositi wäre. Jeder Act aber kann sich nur beziehen auf Etwas, was dem activen Princip ähnlich ist. Ist also das Erkennen ein Actus compositi, so kann er nur wieder Bezug haben auf ein Compositum: mit andern Worten, weder Materie noch Form der Dinge sind dann für sich erkennbar, sondern nur das Compositum. Das ist aber falsch. Folglich kann von einer Materialität der Seele nicht die Rede sein [1]). Dies um so mehr, als Alles, was erkannt wird, in der Erkenntniss nach Weise des Erkennenden ist. Ist also der Verstand materiel, so können die Formen der Dinge in ihm nur in materieller Weise sein, wie sie ausser ihm sich vorfinden. Wie sie daher ausser ihm nicht der Wirklichkeit nach intelligibel sind, so könnten sie solches auch im Verstande nicht sein. Es wäre somit gar keine Erkenntniss des Wesens der Dinge möglich, wie auch nicht des Allgemeinen [2]). Wäre endlich die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, dann würde die Seele für sich selbst in der Gesammtheit der Dinge eine Species bilden, weil ja überall die Verbindung der Form mit der Materie die Species constituirt. Daraus würde folgen, dass die Seele nicht zugleich mit dem Leibe die menschliche Species ausmacht, sondern dass vielmehr die Seele für sich allein den Menschen ausmachte, was, wie wir bald sehen werden, falsch ist [3]).

Als intellectuelle Substanz ist also die Seele unkörperlich und immateriell zugleich. Aber eben weil sie dieses ist, kann sie auch nicht eine solche Form sein, welche ihr Sein blos in der Materie hat. Sie muss vielmehr eine in sich subsistirende Form (forma subsistens) sein. Denn hätte sie ihr Sein blos in der Materie, dann hätte sie eben ein materielles Sein, gerade so, wie wenn sie aus Ma-

1) Ib. l. c.

2) Ib. l. c. Omne, quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu. Quodl. 3. qu. 13. art. 20. De anima, qu. un. art. 14, c.

3) De anima, qu. unic. art. 6, c. Forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae constitueretur quaedam species in natura rerum. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo: sicut elementa uniuntur ad componendam speciem misti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consisteret in anima, quod patet esse falsum: quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Cf. In 1. sent. 2. dist. 17. qu. 1. art. 2, c.

terie und Form zusammengesetzt wäre [1]). Jene Formen, welche nicht für sich subsistiren, können auch nicht aus sich thätig sein; vielmehr ist nur das Compositum durch sie thätig. Wäre also die Seele nicht subsistent, so würde nicht sie selbst erkennend thätig sein, sondern vielmehr das Compositum aus Materie und Form, aus Leib und Seele. Da wäre aber dann das erkennende Princip wiederum aus Materie und Form zusammengesetzt, was, wie schon erwiesen worden, nicht zulässig ist [2]). Und so ist mit der Negation der Subsistenz der Seele immer zugleich auch deren Immaterialität und Unkörperlichkeit negirt. Das eine steht und fällt mit dem andern.

Und so ergibt sich denn auch auf diesem Wege das Resultat: Die Seele ist als intellectuelle Substanz, als denkendes Wesen, eine unkörperliche, immaterielle Subsistenz; eine unkörperliche, immaterielle, subsistirende Form.

Daran schliessen sich nun aber unmittelbar folgende weitere Bestimmungen an. Als immaterielles, unkörperliches Wesen ist die Seele auch ein einfaches Sein — Einfachheit im Sinne von physischer Einfachheit genommen —; denn was nach seinem Sein von aller Materialität frei ist, und doch subsistirt, das kann nicht aus physischen Theilen bestehen, sondern muss ein einfaches Wesen sein [3]). Die metaphysische Einfachheit dagegen kann der Seele ebenso wenig, wie irgend einem andern geschaffenen Wesen beigelegt werden. Auch sie ist zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein, aus Potenz und Act, aus Natur und Suppositum, und zwar in derselben Weise und in demselben Sinne wie die übrigen intellectuellen oder geistigen Wesen [4]).— Ferner ist die Seele, wie alle andern geistigen Wesen, als subsistente Form wesentlich individuell. Denn eine Form, welche nicht in der Materie ihr Sein hat, sondern in sich selbst subsistirt, ist, wie wir wissen, als solche auch durch sich selbst individuirt. Ersteres findet aber bei der Seele statt; folglich auch letzteres. Die Seele ist wesentlich individuell. Jeder individuelle Mensch hat seine eigene individuelle Seele [5]). — Nicht durch den Körper wird die Seele individuirt, sondern sie ist individuell durch sich selbst [6]).

1) C. g. l. 2. c. 51. Formae enim secundum se a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent hujusmodi formae, sequeretur, quod haberent esse materiale, sicut si essent ex materia et forma compositae.

2) Ib. l. c.

3) C. g. l. 2. c. 72. Anima est forma sive substantia simplex.

4) C. g. l. 2. c. 52. S. Th. 1. qu. 75. art. 5, ad 4. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato.

5) S. Th. 1. qu. 76. art. 2. — 6) De anima, qu. unic. art. 3, c.

§. 168.

Weiter ergibt sich aus den bisher entwickelten Prämissen die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele. Jede Corruption besteht nämlich wesentlich in der Trennung der Form von der Materie. Wo also keine Zusammensetzung aus Materie und Form gegeben ist, wie solches bei der menschlichen Seele stattfindet, da kann auch von einer Corruption nicht die Rede sein [1]). — Die Form ist ferner, wie wir wissen, der Grund des Seins des Dinges; denn die Form bedingt dessen Actualität, dessen Wirklichkeit (forma dat esse). So lange also die Form besteht, ist das Wesen, welchem die Form angehört, wirklich. Ist daher die Form selbst das Wesen, d. h. ist die Form eine subsistente, dann kann ein solches Wesen das Sein gar nicht verlieren. Nun ist aber die Seele eine subsistente Form: folglich kann sie in keiner Weise corruptibel sein [2]). — In der That, eine Form kann nur corrumpirt werden entweder durch ihren Gegensatz, oder durch die Corruption ihres Subjectes, oder endlich in Folge der Deficienz ihrer wirkenden Ursache. Nichts von dem allen kann aber bei der menschlichen Seele eintreten; denn einerseits hat sie keinen Gegensatz, weil sie ohne Materie ist, vielmehr kann sie im möglichen Verstande alle Gegensätze aufnehmen; andererseits ist der Körper nicht ihr Subject, weil sie eine eigene von der des Körpers verschiedene Subsistenz hat; und endlich kann ihre wirkende Ursache, wie sich später zeigen wird, nur die ewige Ursache sein, wornach also eine Deficienz ihrer Ursache gar nicht eintreten kann [3]). — Was ferner in einem Subjecte aufgenom-

1) De anima, qu. unic. art. 14, c. C. g. l. 2. c. 55.

2) C. g. l. 2. c. 55. Esse per se consequitur ad formam. Substantiae igitur, quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam; substantiae vero, quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse. De anima, qu. unic. art. 14, c. Ipsa forma per se corrumpi non potest, sed per accidens corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est, illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc, quod forma separatur ab eo. Unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est, quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem, quod principium, quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.... ergo etc. Quodl. 10. qu. 3. art. 6.

3) C. g. l. 2. c. 79. Nulla forma corrumpitur, nisi vel actione contrarii, vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suae causae. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti; anima enim humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non postest habere aliquam causam nisi aeternam. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest. c. 55.

men wird, das wird in demselben aufgenommen nach Art und Beschaffenheit des aufnehmenden Subjectes. Nun werden aber die Formen der Dinge in dem möglichen Verstande aufgenommen als actu intelligibel; actu intelligibel aber sind sie nur, in so ferne sie immateriel und universel, und in Folge dessen incorruptibel sind. Daraus folgt, dass auch der diese Formen aufnehmende mögliche Verstand incorruptibel sein müsse. Da aber, wie wir später nachzuweisen haben, der mögliche Verstand eine wesentliche Kraft der Seele ist: so muss die Incorruptibilität nicht blos dem möglichen Verstande, sondern auch seinem Subjecte, — der Seele — zugeschrieben werden[1]). — Diess um so mehr, als gerade jene incorruptibeln Formen dasjenige sind, was die eigentliche Vollkommenheit des Menschen bedingt. Denn diese besteht im Denken, und das Denken bezieht sich auf das Allgemeine und Incorruptible. Zwischen dem Vervollkommnenden und dem, was vervollkommnet wird, muss aber eine Proportion stattfinden, d. h. wenn das eine incorruptibel ist, muss es auch das andere sein. Daher erfolgt auch daraus die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele[2]). — Das Gleiche ergibt sich, wenn wir die wahre und eigentliche Vollkommenheit des Menschen nach ihrer subjectiven Seite hin betrachten. Wissenschaft nämlich und Tugend sind es, worin subjectiv die Vollkommenheit des Menschen besteht. Beide aber, Wissenschaft und Tugend, schliessen ein gewisses Abziehen der Seele vom Körperlichen und Sinnlichen ein. Folglich gewinnt die Seele ihre wahre Vollkommenheit gerade dadurch, dass sie sich vom Sinnlichen und Körperlichen abzieht. Wenn aber dieses, dann ist es unmöglich, dass die Ablösung der Seele vom Leibe das Sein der ersteren zerstören könne, d. h. die Seele existirt auch in der Trennung vom Leibe; sie ist incorruptibel[3]). — Endlich kann das natürliche Verlangen der Seele nicht eitel sein. Der Mensch hat aber ein natürliches Verlangen nach beständiger Dauer. Folglich müssen wir auch aus dieser Thatsache unsers Selbstbewusstseins die Unsterblichkeit der Seele erschliessen[4]).

1) C. g. l. 2. c. 79. Cf. De anima, qu. un. art. 14, c.

2) C. g. l. 2. c. 79. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis. Intelligere autem est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

3) Ib. l. c. Nulla res corrumpitur ex eo, in quo consistit sua perfectio. Perfectio autem animae consistit in quadam abstractione a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum essentiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc, quod a corpore separetur.

4) De anima, qu. un. art. 14, c. C. g. l. 2. c. 79. Cf. S. Th. 1. qu. 75. art. 6. In l. sent. 2. dist. 19. qu. 1. art. 1.

Aus allen diesen Beweisgründen folgt also nothwendig, dass die Seele als intellectuelle Substanz incorruptibel, unsterblich sei. In der That, Alles, was anfängt oder endigt, hat Anfang und Ende vermöge ein und derselben Potenz. Die intellectuellen Substanzen aber konnten nur anfangen zu sein durch die Potenz der ersten Ursache, weil sie ja nicht aus einer Materie gebildet sind, welche ihnen als Substrat ihres Seins hätte vorangehen können. Folglich können sie auch nur aufhören zu sein durch die Potenz der ersten Ursache. Aber vermöge dieser Potenz allein kann nichts corruptibel genannt werden, theils weil die Dinge nothwendig oder contingent genannt werden nach der Potenz, welche in ihnen selbst liegt, nicht nach der göttlichen Potenz, theils weil Gott als der Schöpfer und Ordner der Natur den Dingen dasjenige nicht entzieht, was ihrer Natur angemessen ist, und was diese ihre Natur erheischt. Es ist aber so eben gezeigt worden, dass die intellectuellen Substanzen, also auch die Menschenseelen, ihrer Natur nach incorruptibel sind. Folglich entzieht ihnen Gott diese Incorruptibilität nicht, und daher ist die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele auch von dieser Seite her gesichert [1]).

Ist aber die Seele incorruptibel, so ist sie auch ausser dem Leibe lebensfähig; sie muss also auch in ihrem ausserkörperlichen Dasein erkennend und wollend thätig sein; denn darin besteht eben ihr eigenthümliches geistiges Leben. Aber freilich ist ihre Erkenntniss in diesem Stande ihres Daseins eine andere, als in ihrer Verbindung mit dem Leibe. Sie hat da eine andere Weise des Seins, und folglich auch eine andere Weise des Erkennens. Ihre Erkenntniss im ausserkörperlichen Zustande muss nämlich in derselben Weise gedacht werden, wie die Erkenntniss der getrennten Substanzen überhaupt, wobei freilich zu bemerken ist, dass diese Erkenntnissweise an und für sich genommen für die menschliche Seele praeter naturam ist, weil nämlich die Seele vermöge ihrer Natur zur Verbindung mit dem Leibe und zu der dieser Verbindung entsprechenden Erkenntnissweise bestimmt ist [2]).

1) C. g. l. 2. c. 55. Quaecunque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque; eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis; non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam, quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, tum etiam, quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem, quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae. Unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

2) S. Th. 1. qu. 89. art. 1, c. De anima, qu. un. art. 15, c.

Die Seele erkennt somit im ausserkörperlichen Zustande nicht durch intelligible Species, welche sie aus den sinnlichen Vorstellungen gewinnt, sondern, wie die Engel, durch solche intelligible Species, welche ihr aus dem Einfluss des göttlichen Lichtes unmittelbar zufliessen [1]. Diese Erkenntnissweise ist unstreitig *an und für sich* genommen vollkommener, als die Erkenntniss des Uebersinnlichen durch Vermittlung der sinnlichen Vorstellungen; aber für die Menschenseele im Besondern gilt in gewisser Beziehung doch das Umgekehrte. Denn die Seele nimmt die unterste Stufe unter den geistigen Substanzen ein, und ihre Erkenntnisskraft ist folglich im Vergleich zu der der übergeordneten geistigen Substanzen die schwächste, am wenigsten intensive. Sie bedarf somit zur distincten Erkenntniss der Dinge weit mehrerer und weit minder universeller Erkenntnissformen, als die höhern geistigen Substanzen. Und eben deshalb ist sie mit dem Leibe verbunden, damit ihr durch die sinnlichen Vorstellungen solche Erkenntnissformen vermittelt werden. Die Engel dagegen haben eine stärkere, intensivere Erkenntnisskraft, und für sie reichen daher wenigere und weit universellere Erkenntnissformen hin zur distincten Erkenntniss der Dinge. Wenn also die Seele nach ihrer Scheidung vom Leibe in den Stand der getrennten geistigen Substanzen eintritt, dann werden ihr diese wenigeren und universaleren Erkenntnissformen, wie sie der Engelnatur zukommen, nicht hinreichend sein zur vollkommenen und distincten Erkenntniss der Dinge. Und in so fern muss man zugestehen, dass diese Erkenntnissweise, obgleich an und für sich vollkommener, doch für die Menschenseele in Einer Beziehung eine unvollkommnere sei, als die Erkenntniss durch Vermittlung des Sinnlichen. Freilich ist hiebei nur von der natürlichen Erkenntniss die Rede; von der übernatürlichen gelten ganz andere Gesetze [2].

So erkennt denn die vom Leibe getrennte Seele vor Allem sich selbst, und zwar nicht mehr vermittelst ihrer Thätigkeit, sondern unmittelbar, wie die Engel sich selbst erkennen [3]. Dann erkennt sie aber auch die übrigen getrennten Substanzen, jedoch nach der Weise ihrer eigenen Substanz. Da nun ihre Substanz der wesentlichen Beschaffenheit nach unter der Substanz der Engel steht, so erkennt sie vollkommen nur die übrigen getrennten Menschenseelen, welche mit ihr auf gleicher Stufe des Seins stehen; die Engel jedoch erkennt sie nur unvollkommen [4]. Die natürlichen Dinge ferner erkennt die Seele durch die von

1) In I. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art. 1.

2) De verit. qu. 19. art. 1, c. De anima, qu. un. art. 15, c. S. Th. 1. qu. 89. art. 1, c. — 3) De anima, qu. un. art. 17, c.

4) S. Th. I. qu. 89. art. 2, c. Est autem commune omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se, et id, quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem

Gott in sie einfliessenden intelligibeln Species aus dem oben angeführten Grunde nicht distinct und nach ihren eigenthümlichen Formen, sondern sie hat davon nur eine allgemeine, verworrene Erkenntniss [1]). Und eben deshalb erkennt sie auch die Einzeldinge dieser Welt durch jene Species nur in so weit, als sie zu bestimmten Einzelwesen in einer nähern Beziehung steht, entweder weil sie dieselben vorher, als sie noch im Leibe war, erkannt hat, oder weil sie zu gewissen Einzelwesen eine Hinneigung hat, oder endlich weil sie vermöge göttlicher Anordnung dieselben erkennen soll [2]). Dabei wird sie denn auch durch die locale Distanz in dieser Erkenntniss nicht behindert [3]). Aber eben weil sie Einzelnes nicht per se, sondern nur per accidens und nach göttlicher Anordnung erkennt, kann sie auch dasjenige nicht wissen, was hienieden vorgeht, weil sowohl ihre Seinsweise, als auch die göttliche Anordnung es mit sich bringt, dass sie von der Conversation mit den hienieden Lebenden abgetrennt und der Gemeinschaft der Geister einverleibt ist [4]). Doch dasjenige, was die Seele hienieden im Leibe erkannt hat, entschwindet nicht aus ihrer Erinnerung; vielmehr bleibt die hienieden erworbene Wissenschaft in der Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe, weil die intelligibeln Species, wodurch dieselbe bedingt ist, in ihrem Verstande haften bleiben und sie somit auch durch diese Erkenntnissformen noch denken und erkennen kann [5]). Wir müssen aber nochmal bemerken, dass alle diese Bestimmungen nur von der natürlichen Erkenntniss der getrennten Seele gelten; denn in der übernatürlichen Erkenntniss schaut die Seele in Gott auch solches an, was sie auf natürlichem Wege nicht zu erkennen vermag [6]).

So ist also die menschliche Seele ein für sich seiendes, unvergängliches Sein, ein in sich subsistirendes Wesen. Und doch ist sie

animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam et deficientem. De anima, qu. un. art. 17, c.

1) S. Th. 1. qu. 89. art. 3, c. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam. De anima, qu. un. art. 18, c.

2) De anima, qu. un. art. 20, c. S. Th. 1. qu. 89. art. 4, c. Animae separatae per hujusmodi species non possunt cognoscere nisi solum singularia illa, ad quae quodammodo determinantur vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem. De verit. qu. 19. art. 2. In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art. 3.

3) S. Th. 1. qu. 89. art. 7. In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art. 4.

4) S. Th. 1. qu. 89. art. 8.

5) Ib. art. 5. In l. sent. 4. dist. 50. qu. 1. art. 2. De verit. qu. 19. art. 1, c. Quodl. 12. qu. 9. art. 12.

6) S. Th. 1. qu. 89. art. 8.

andererseits wieder mit dem Leibe vereinigt. Es muss sich also zunächst die Frage ergeben, von welcher Art diese ihre Verbindung mit dem Körper sei. Diese Frage ist zwar allgemein schon beantwortet durch die oben entwickelte Definition der Seele im Allgemeinen; aber sie bedarf doch in Bezug auf die menschliche Seele im Besondern noch einer speciellen Erörterung, welche sich bei Thomas auch wirklich findet. Wir haben dieselbe hier in ihren Grundzügen zu verfolgen.

§. 169.

Plato hat die Vereinigung der Seele mit dem Leibe dahin erklärt, dass die intellectuelle Seele dem Leibe inexistire lediglich als dessen bewegendes Princip. Nach dieser Annahme ist also die Seele im Körper blos wie der Schiffer auf dem Schiffe, wie der Bewohner im Hause; die Einheit zwischen Seele und Leib ist blos eine dynamische, eine solche, welche per contactum virtutis entsteht[1]).

Aber diese Ansicht lässt sich nicht aufrecht erhalten. Wohl ist es wahr, dass ein geistiges Wesen mit einem materiellen eine solche dynamische Verbindung (per contactum virtutis) eingehen könne; aber aus einer solchen Verbindung entsteht blos eine Einheit beider Componenten im Wirken und Leiden, nicht aber eine Einheit im Sein[2]). Da nun aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe der Mensch resultirt, so ist in dieser platonischen Hypothese der Mensch als solcher nicht mehr ein einheitliches Wesen, also auch nicht mehr ein ens simpliciter, sondern lediglich ein ens per accidens[3]).

Um diese Folge abzuwenden, hat nun aber Plato die weitere Behauptung aufgestellt: der Mensch als solcher sei nicht die Einheit von Seele und Leib, sondern er sei vielmehr die Seele allein, so fern sie sich des Körpers als ihres Werkzeuges bediene. Die ganze Wesenheit des Menschen falle mithin in die Seele allein, und der Leib verhalte sich zu ihr nur wie ein Kleid, mit welchem sie bekleidet ist[4]).

1) C. g. l. 2. c. 57. Plato igitur posuit et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens, animam esse in corpore sicut nauta est in navi, et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis. De spir. creat. qu. unic. art. 2. De pot. qu. 5. art. 10, c.

2) C. g. l. 2. c. 56.

3) C. g. l. 2. c. 57. Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim praedictum contactum non fit aliquid unum simpliciter. Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur, quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. De pot. qu. 5. art. 10, c.

4) C. g. l. 2. c. 57. Ad hoc evitandum Plato posuit, quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, et quod ipsa anima utens corpore sit homo. De pot. qu. 3. art. 10, c. qu. 5. art. 10, c. De anima, qu. un. art. 1, c.

Allein diese Behauptung ist ebenso unrichtig, wie die erstere. Der Mensch als solcher ist ein sinnenfälliges Naturwesen und gehört unter die Categorie der Naturdinge. Diess wäre aber nicht möglich, wenn der Leib nicht zu seiner Wesenheit gehören, nicht ein Moment der letztern sein würde; denn die Seele für sich ist kein sinnenfälliges Naturwesen [1]). Würden ferner Seele und Leib in ihrer Verbindung mit einander nicht eine einheitliche Wesenheit bilden, dann würden sie auch keiner einheitlichen Action fähig sein; denn zwei Dinge, welche mit einander nicht zu einem einheitlichen Sein zusammengehen, sondern ihrem Sein nach neben einander stehen, können auch nicht miteinander das elicitive Princip einer beiden gemeinsamen Thätigkeit sein. Nun sind aber ganz gewiss bestimmte Acte, wie die Affecte der Furcht, der Freude, des Zornes u. s. w. gemeinsame Thätigkeiten des Leibes und der Seele, weil sie stets mit bestimmten Alterationen gewisser Organe verbunden sind. Folglich müssen Leib und Seele miteinander nicht blos eine accidentelle, sondern vielmehr eine wesenhafte Einheit bilden; der Leib muss ebenso, wie die Seele, ein constitutives Moment der Wesenheit des Menschen als solchen sein [2]). Diess um so mehr, als im Menschen das Empfinden und Denken in Einem Bewusstsein sich einigen, in so fern es ein und derselbe Mensch, ein und dasselbe Ich ist, welches sich denkend und empfindend weiss [3]).

Dagegen könnte nun freilich auf platonischem Standpunkte excipirt werden, dass ja Seele und Körper in der platonischen Hypothese doch in Einen Act der Bewegung zusammengehen können, in der Art nämlich, dass sich die Seele als das „a quo," der Leib dagegen als das „in quo" der Bewegung verhielte [4]).

Plato posuit, quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse etc. In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2. art. 4, ad 3.

1) C. g. l. 2. c. 37.

2) L. c. Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una; dico autem operationem unam non ex parte ejus, in quod terminatur actus, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum: quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet, quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem sit animae aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci, et sentire et hujusmodi; haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatae partis corporis; ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. S. Th. 1. qu. 75. art. 3, c.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, c. Idem ipse homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet, corpus esse aliquam hominis partem. — 4) C. g. l. 2. c. 57.

Allein auch dieser Ausweg führt nicht zum Ziele. Denn in der Empfindung geht ja die Bewegung nicht von der Seele, sondern vielmehr von dem äussern Gegenstande aus, welcher empfunden wird. Und dasjenige, was sich dem Eindrucke des äussern Gegenstandes gegenüber passiv verhält, ist der Sinn. Die sensitive Seele erscheint mithin bei diesem Vorgange nicht als das bewegende Princip, sondern vielmehr als dasjenige, wodurch der Sinn sich receptiv, leidend dem Eindrucke gegenüber verhalten kann und wirklich verhält. Ist dem aber so, dann kann die sensitive Seele dem Sein nach keineswegs vom empfindenden Leibe verschieden sein, in der Art nämlich, wie Plato diese Verschiedenheit auffasst [1]). — Aber gesetzt auch, die Seele verhielte sich bei der Empfindung activ und der Körper passiv: was würde daraus folgen? Die sensitive Seele nähme da für sich eine eigene Thätigkeit in Anspruch, und folglich müsste ihr auch eine eigene Subsistenz zugetheilt werden. So wären dann auch die Thierseelen incorruptibel, unsterblich: was man wohl nicht annehmen wird [2]).

Aber noch andere Gründe sprechen gegen die platonische Hypothese. Das Bewegliche erhält nämlich von dem bewegenden Princip nur die Bewegung, nicht aber die ihm eigenthümliche Species, sein bestimmtes Sein. Verhält sich also die Seele zum Leibe blos als dessen Beweger, dann erhalten auch der Körper und seine Theile ihre Species nicht von der Seele. Dann aber müssen der Körper und seine Theile, wenn die Seele sich von ihnen getrennt hat, ihre Species noch beibehalten, d. h. sie müssen noch wahrer Menschenleib, wahre Menschenglieder sein. Das ist aber offenbar ganz unrichtig; denn Fleisch, Mund, Hand u. dgl. tragen nach dem Abgang der Seele nur mehr im uneigentlichen, äquivoken Sinne diesen Namen, da keines dieser Glieder seine specifische Function mehr übt [3]). — Ferner können in der platonischen Hypothese die Begriffe von Generation und Corruption keine Stelle mehr finden; in der Verbindung der Seele mit dem Leibe vollzieht sich keine Zeugung, und die Trennung der erstern von dem letztern ist keine Corruption, weil ja das Bewegte durch die Verbindung des Bewegers mit ihm nicht erzeugt und durch die Trennung desselben von ihm nicht corrumpirt wird [4]). Ja noch mehr. Nach platonischer Ansicht kann die

1) L. c. Sed hoc esse non potest, quia sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus, unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Illud autem, quod patitur, est sensus... Sensus est igitur virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur, quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

2) L. c. — S. Th. 1. qu. 75. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 57. De anima, qu. un. art. 1. in med. c. De spir. creat. qu. un. art. 2, in c.

4) C. g. l. 2. c. 57. De anim. qu. un. art. 1, c.

Seele den Körper deshalb bewegen, weil sie sich selbst bewegt, und die Bewegung des Körpers ist eben durch ihre Selbstbewegung bedingt. Nun aber ist ihre Selbstbewegung in ihre eigene Macht gegeben und von ihrer Selbstbestimmung abhängig. Sie kann sich selbst bewegen und nicht bewegen. Folglich kann sie auch nach ihrem Belieben den Körper bewegen und nicht bewegen. Und daraus folgt dann, dass sie sich nach Belieben mit dem Körper verbinden und von ihm wieder trennen kann: was offenbar absurd ist [1]).

Es steht also fest, dass die Seele nicht blos als Beweger mit dem Leibe verbunden ist, und dass der Begriff des Menschen nicht mit dem der Seele zusammenfällt. Leib und Seele müssen vielmehr eine wesenhafte Einheit bilden, um den Menschen als solchen zu constituiren; der Leib muss ebenso ein constitutives Moment der Wesenheit des Menschen sein, wie die Seele. Bilden aber Leib und Seele eine Wesens-, eine Begriffseinheit (ratione unum), so ist dieses nur unter der Bedingung möglich, dass die Seele zum Leibe sich verhält, wie die Form zur Materie [2]). Und das ist denn auch die Thesis des heil. Thomas. Die Seele ist die Form, der Leib die Materie des Einen Menschenwesens.

§. 170.

Thomas versäumt nicht, für diese Thesis auch positive und directe Beweisgründe beizubringen. Die intellective Seele, sagt er, muss nothwendig als die Form des menschlichen Leibes betrachtet werden [3]). Denn dasjenige, wodurch ein Wesen in letzter und höchster Instanz thätig ist, ist die Form dieses Wesens, welchem die besagte Thätigkeit zugeschrieben wird. Und dieses deshalb, weil nichts thätig ist, ausser in so fern es wirklich ist; denn daraus folgt, dass ein Wesen durch dasjenige, wodurch es wirklich ist, d. i. durch seine Form, auch thätig ist. Nun ist aber offenbar dasjenige, wodurch der Leib in letzter Instanz lebend ist, die Seele. Das Leben aber gibt sich in verschiedenen Arten der Thätigkeit kund je nach den verschiedenen Lebensstufen der organisch-lebenden Wesen; im Menschen speciell gibt es sich kund als vegetative und sensitive Thätigkeit, als locale Bewegung, und ganz besonders als Denkthätigkeit. Folglich liegt die Seele in uns allen diesen Lebens-

1) C. g. l. 2. c. 57. Omne movens seipsum ita se habet, quod in ipso est moveri et non moveri, movere, et non movere. Sed anima secundum Platonis opinionem movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae, separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit; quod patet esse falsum.

2) C. g. l. 2. c. 56.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. Intellectus, qui est intellectualis operationis principium, est humani corporis forma.

thätigkeiten als erstes Princip zu Grunde; die Seele ist es, wodurch wir fühlen, uns bewegen und denken, und zwar nicht in secundärer, sondern in primärer Weise. Wenn nun dem oben aufgestellten allgemeinen Grundsatze zufolge dasjenige, wodurch ein Wesen in letzter und höchster Instanz die ihm eigenthümliche Thätigkeit vollzieht, dessen Form ist, und die Seele im Menschen als das erste Princip allen Lebensthätigkeiten, auch der Denkthätigkeit zu Grunde liegt, so folgt daraus sonnenklar, dass die Seele, und zwar nicht irgend welche, sondern gerade die denkende, die intellective Seele die Form des Leibes sei [1]).

Zu demselben Schlusse führt auch die Betrachtung der specifischen Natur des Menschen. Die Natur eines jeden Wesens offenbart sich in seiner Thätigkeit: wie ein Ding wirkt, so ist es. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit ist aber das Denken; denn gerade dadurch überragt er alle übrigen animalischen Wesen. Mithin muss auch durch das Princip dieser Thätigkeit die specifische Natur des Menschen bestimmt sein. Das Specificirende eines Dinges ist aber dessen Form. Folglich muss das Princip der Denkthätigkeit oder die intellective Seele als die Form des Menschen anerkannt werden [2]).

Dasjenige endlich, wodurch ein Wesen aus einem blos der Möglichkeit nach seienden zu einem wirklich seienden emporgehoben wird, ist dessen Form. Nun ist aber der Leib als menschlicher Leib nur wirklich durch die Seele; denn durch sie lebt er, und das Leben ist ja das eigentliche Wirklichsein des lebenden Wesens. Folglich muss die Seele auch aus diesem Grunde als die Form des Leibes betrachtet werden [3]).

Das also ist das Verhältniss der Seele zum Leibe, die Art und Weise, wie sie mit ihm geeinigt ist. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, dass der Begriff „Form" hier nicht im Sinne von accidenteller, sondern von substantieller Form zu fassen sei. Als substantielle Form

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis et scientia animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. C. g. l. 2. c. 57. De spirit. qu. un. art. 2, c.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. De anima, qu. un. art. 1. in contr.

3) C. g. l. 2. c. 57. De anim. qu. un. art. 1, c.

ist daher die Seele das substantielle Seinsprincip des Menschenwesens; sie ist nicht das wirkende Princip des Leibes; aber sie ist das formelle Princip desselben, vermöge dessen der Mensch ein (bestimmtes) Ding ist und ein (bestimmtes) Ding genannt wird. Als substantielle Form bildet ferner die Seele mit dem Leibe ein einheitliches Sein, d. h. eine zusammengesetzte Substanz, deren Wesenheit eben darin besteht, dass sie eine Einheit ist aus zweien, die sich verhalten wie Form und Materie. Die Seele theilt als substantielle Form das Sein, in welchem sie selbst subsistirt, auch dem Leibe zu, woraus folgt, dass aus beiden Ein Wesen wird, und das Sein des Compositums auch das Sein der Seele ist, und umgekehrt [1]). Aus der Verbindung von Seele und Leib resultirt also die einheitliche Natur des Menschen, und in Folge dessen auch die einheitliche menschliche Person [2]). — Dabei ist jedoch wohl zu beachten, dass, wenn die intellective Seele — und von dieser ist hier stets die Rede — die substantielle Form des Leibes genannt wird, sie solches nicht ist nach ihrer intellectiven Potenz oder Thätigkeit; denn das Denken vollzieht sich ohne körperliches Organ; — sondern dass sie vielmehr als die wesentliche Form des Menschen betrachtet werden muss nach ihrer Substanz oder Wesenheit. Vermöge ihres Wesens, nicht vermöge ihrer Thätgkeit ist die Seele die Wesensform des Menschen: woraus zugleich folgt, dass das Formsein ein wesentliches, nicht blos zufälliges Moment der intellectiven Seele, kurz, dass die intellective Seele wesenslich Form des Leibes sei [3]). Es ist der Seele natürlich, ihr

1) C. g. l. 2. c. 68. Ad hoc enim, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cujus est forma; principium autem dico, non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. c. 69. S. Th. 1. qu. 76. art. 1, ad 5. Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. De anima, qu. un. art. 1, ad 1. Illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi. In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 5. art. 2, ad 2. Hoc ipsum esse, quod est animae per se, fit esse conjuncti; esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. dist. 15. qu. 5. art. 3, c. De spir. creat. art. 2, ad 3. Anima habet esse subsistens et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis.

2) S. Th. 3. qu. 2. art. 1, ad 2. Ex animo et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat natura una, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima.

3) De anima, qu. un. art. 9, ad 11. Licet anima sit forma corporis secundum

Sein der körperlichen Materie zuzutheilen, d. h. mit dem Leibe geeinigt zu sein. Und gerade dieses ist das unterscheidende Moment der menschlichen Seele gegenüber den reinen Geistern [1]). Daher ist ihr dieses Moment auch unverlierbar. Die Seele kann aus der Einheit mit dem Leibe ausscheiden; aber auch nach der Trennung bleibt sie noch Form, nicht actuell, aber potenziell, und immer behält sie ein gewisses Verhältniss zum Körper [2]). Wenn daher die intellective Seele als ein subsistirendes Sein gefasst wird: — und wir wissen, dass sie als solches gefasst werden muss — so ist dieses nicht so zu verstehen, als wäre die Seele für sich ein completes, specifisches Sein; denn in dieser Hypothese müsste man zur platonischen Ansicht über die Art der Vereinigung der Seele mit dem Leibe zurückkehren [3]). Vielmehr hat die Categorie der Subsistenz, von der menschlichen Seele prädicirt, nur die Bedeutung, dass die Seele in ihrem Sein nicht von dem Körper abhängt, wie die materiellen Formen, sondern dass sie vielmehr ein für sich seiendes Sein ist, und folglich auch ohne den Körper wirklich sein kann [4]). Aber eben weil sie für sich keine complete Species bildet, darum bedarf sie des Körpers zur actuellen Completirung ihrer Species [5]). Denn die Species, zu welcher die Seele gehört, ist die Species des Menschen; und der Mensch kommt nur zu Stande durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe [6]). So ist die Seele zugleich subsistent und als Form dem Leibe

essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem. De spir. creat. art. 2, 13 m. Intellectus non dicitur actus partis alicujus corporis, in quantum est potentia, non utens organo: ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma. art. 2, ad 4. Anima secundum suam essentiam est forma corporalis, et non secundum aliquid additum.

1) S. Th. 1. qu. 75. art. 7, ad 3. Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis. In 1. sent. 2. dist. 1. qu. 2. art. 4, 1 m. Si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, ad 6. Sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. De anim. qu. un. art. 1 ad 10. ad 2.

3) De anim. qu. un. art. 1. ad 4. Licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam.

4) De spir. creat. art. 2, ad 3. Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum.

5) De anim. qu. un. art. 1, ad 12. Dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei; non tamen sic dependet a corpore, quin sine corpore esse non possit.

6) De pot. qu. 5. art. 10, c. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio et substantialis, non accidentalis, non potest esse, quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori conjuncta. De spir. creat. art. 2, ad 5 m. Nulla pars

immanent; die Begriffe der Subsistenz und Immanenz heben sich in ihr nicht gegenseitig auf; der Mensch ist aus Geist und Leib Ein Wesen, und zwar so, dass weder der Geist zur Materie, noch die Materie zu Geist wird; mithin eine aus Leib und Seele zusammengesetzte Natur oder Substanz, in welcher das Sein der Seele als der Form zugleich das Sein des Leibes und des Ganzen ist [1]).

§. 171.

Dagegen könnte man nun freilich einwenden, dass ja Geist und Leib, weil generisch verschieden, in einem durchgängigen Gegensatze zu einander stehen, und daher auch nicht Ein Sein haben können. Allein dieser Einwand könnte nur in der Voraussetzung Geltung haben, dass das Sein im Menschen in gleicher Weise der Materie eignen würde, wie der Seele. Dem ist aber nicht so; sondern der Seele kommt dieses Sein zu primär und per modum principii; der leiblichen Materie hingegen secundär und per modum communionis et elevationis; weil es ihr eben von der Seele als der Form mitgetheilt wird, weil sie es von jener empfängt [2]). Zudem kommt dabei auch der wunderbare Zusammenhang und die herrliche Verkettung der Weltdinge mit einander in Betracht. Es ist nämlich eine constante Erscheinung, dass immer die niederste Stufe der höhern Seinsordnung an die höchste der nächst niedern Reihe sich anschliesst, wie z. B. die niedersten Thierorganismen in den Schalthieren nur wenig über die Pflanzennatur sich erheben. Hienach ist anzunehmen, dass im Bereiche des Materiellen ein gewisser Körper (der menschliche nämlich) in der Art disponirt sei, dass er hinanreiche an die niederste Stufe des Geistigen, und fähig sei, mit dieser niedersten

habet perfectionem naturae separata a toto; unde anima cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione ad corpus. De anima, qu. un. art. 1, ad 1. Etsi anima possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus ei advenit ad complementum speciei. S. Th. 1. qu. 90. art. 4, c. Darum ist auch die Seele für sich nicht Person. S. Th. 1. qu. 75. art. 2, ad 2.

1) C. g. l. 2. c. 68. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens, quod idem sit esse, in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam nec seorsim utrumque subsistat.

2) C. g. l. 2. c. 68. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet, substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana De anim. art. 1, ad 13. Ib. art. 14, ad 11.

Stufe des Geistigen zu einem einheitlichen Sein sich zu verbinden. Die niederste Stufe des Geistigen aber ist die Seele, wie ihre eigenthümliche Thätigkeit erweist, welche an die Sinnenbilder gebunden ist. Daher muss auch von diesem Gesichtspunkte aus die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verbindung von Geist und Leib zu Einem Sein zugegeben werden. Nur unter dieser Bedingung kann man sagen, dass die Seele in der Gesammtordnung der Geschöpfe an der Grenze zweier Welten sich befinde, der körperlichen und geistigen, und beide miteinander vermittle, um so die Continuität des Weltganzen zu sichern [1]).

Allein obgleich die Seele mit dem Leibe zu Einem Sein zusammengeht, so ist sie doch nicht völlig und nach ihrem ganzen Sein in der Materie absorbirt, in der Weise nämlich, wie die übrigen natürlichen Formen: sonst wäre sie ja nicht mehr subsistent [2]). Vielmehr, je vorzüglicher diese Form, die intellective Seele nämlich, an und für sich ist, desto mehr erhebt sie sich auch über die Materie, und zwar in dem Grade, dass sie selbst eine Thätigkeit ausübt, in welcher sie vom Körper unabhängig ist, nämlich die intellective. Die Seele ist zwar in der Materie, aber sie ist nicht aus ihr; sie ist das Sein der Materie, aber ihr Sein ist nicht materiell; sie umschliesst und durchdringt deshalb die Materie; aber sie wird nicht umfangen und absorbirt von ihr. So gross ist die Fülle ihres Seins als geistiger Substanz, dass die Materie nicht im Stande ist, dasselbe zu erschöpfen, so hoch ist der Adel ihres Wesens, dass der Leib nur vermag ihn zu attigiren, nicht aber ganz auszugleichen. Aus dem actuellen Sein der Seele und der potentiellen Materie wird Ein Wesen — der Mensch; aber der Act der informirenden Seele ist grösser als die Potenzialität der leiblichen Materie, und darum auch nicht ganz in das receptive Substrat übergegangen. Während also in den übrigen Naturdingen die Form ganz in die Materie versenkt ist, ist sie zwar im Menschen ebenfalls eins mit ihr; aber so, dass mehr in der Form ist, als in der Materie. Die Form vermag wegen der Vollkommenheit ihres Seins dasselbe nicht ganz dem materiellen Träger mitzutheilen; umgekehrt ist die Materie nicht in der Potenz, das Sein des informirenden Princips in seiner Totalität aufzunehmen. Daher schliesst die Seele in ihrem Sein eine Potenz ein, welche die Kraft der Materie gänzlich übersteigt, nämlich die intellective, und ist deshalb gerade ihre specifische Thätigkeit, das Denken und Wollen, organlos [3]).

1) C. g. l. 2. c. 68. De spir. creat. art. 2, c.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, ad 4. Humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 1. Considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis

Aus dieser Erhebung der Seele über die leibliche Materie folgt jedoch wiederum nicht, dass die Einheit zwischen Seele und Leib deshalb minder gross sei, als die Einheit, welche zwischen Form und Materie in den übrigen Naturdingen stattfindet. Vielmehr ist diese Einheit eine noch innigere. Je mehr nämlich eine Form über die Materie sich erhebt, desto mehr überwindet sie die letztere, desto mehr macht sie sich selbe eigen und actuirt sie nach ihrer ganzen Potenzialität. Aber in dem gleichen Grade wächst dann auch die Einheit beider. Und da nun die intellective Seele am meisten über die Materie sich erhebt, so wird auch durch sie die Materie am meisten überwunden; und darum ist im Menschen die höchste Einheit von Form und Materie, eine Einheit, an welche die übrigen Naturdinge nicht heranreichen können [1]).

Man darf ferner auch nicht glauben, dass die intellective Thätigkeit, weil sie von der Seele allein ausgeht, nicht mehr eine Thätigkeit *des Menschen*, — eine specifisch menschliche sei. Denn das Denken ist organlos nur hinsichtlich des Princips, von welchem die Thätigkeit ausgeht; es ist aber, wie wir bereits wissen, an die Organe gebunden hinsichtlich seines Objectes; da dieses ihm vermittelt wird auf dem Wege der sinnlichen Empfindung, welche durch leibliche Organe sich vollzieht. So nimmt auch der Körper Theil an der intellectiven Thätigkeit; folglich involvirt das Denken eine Thätigkeit beider Componenten, der Seele und des Leibes; nur ist diese Thätigkeit beiderseits nicht dieselbe [2]). Schon aus diesem Grunde ist also das Denken, obgleich organlos, doch eine wahrhaft menschliche Thätigkeit. Dann aber kommt auch noch in Be-

sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliquam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam excedere; sicut anima vegetabilis plus, quam forma elementaris, et anima sensibilis plus, quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus. De anim art 1, ad 18. Quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem. Et ideo est aliqua operatio animae, in qua non communicat corpus. art. 1, c. De spir. creat. art. 2, c. C. g. l. 2. c. 68.

1) C. g. l. 2. c. 68. p. 290. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali, quam ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

2) De anim. qu. un. art. 1, ad 11. Intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium, a quo egreditur operatio... Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti. Nam phantasmata, quae sunt objecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

tracht, dass der Mensch als solcher eine einheitliche Natur und Person ist. Alle Thätigkeit aber eignet der Person, folglich auch das Denken der Person des Menschen, nicht einem Theile dieser Persönlichkeit. Man darf daher strenge genommen nicht sagen: die Seele denkt, sondern vielmehr: der Mensch denkt durch seine Seele [1]).

Wenn nun aber die bisherige Untersuchung gezeigt hat, dass die Seele ihrer Wesenheit nach die substantielle Form des Leibes sei, und dass sie nicht als blos bewegendes Princip mit dem Leibe verbunden sei: so ist damit nur ihr *primäres* Verhältniss zum Leibe characterisirt. Aber es ist damit nicht gesagt, dass die Seele sich gar nicht bewegend zum Leibe verhalte. Vielmehr ist durch sie alle Bewegung des Körpers und im Körper bedingt. Folglich schliesst sich an das primäre auch noch ein secundäres Verhältniss der Seele zum Leibe an, nämlich das Verhältniss des Bewegers zum Bewegten. Dieses Verhältniss radicirt jedoch nicht mehr im Wesen, sondern in den Kräften der Seele; denn durch diese bewegt sie den Körper. Um also das Verhältniss der Seele zum Leibe vollkommen zu bestimmen, muss man sagen, dass die Seele in erster Linie und vermöge ihres Wesens die Form, in zweiter Linie dagegen und vermöge ihrer Kräfte der Beweger des Leibes sei. Mithin verhält sich auch der Leib zur Seele vorerst als Materie, und dann in zweiter Linie als Organ [2]).

§. 172.

Halten wir nun diese psychologischen Grundsätze fest, so ergeben sich hieraus von selbst die weitern Consequenzen. Die Seele ist die Form und der erste Act des *ganzen* Körpers; derselbe ist in seiner ganzen Totalität nur durch die Seele das, was er ist, und jede Thätigkeit, welche wir in ihm wahrnehmen, ist in letzter Instanz durch die Seele bedingt. Daraus folgt, dass es im Menschen nicht viele, sondern nur Eine Seele geben könne [3]). Die vegetative, sensitive und

1) De spir. creat. art. 2, ad 2. Intelligere est operatio animae humanae, secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum conjunctum, i. e. homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars ejus formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cujuslibet partis attribuitur toti. Homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam. S. Th. 1. qu. 75. art. 2, ad 2. Magis proprie dicitur, quod homo intelligat per animam. C. g. l. 2. c. 62. p. 283.

2) De verit. qu. 26. art. 2, c. Anima unitur corpori dupliciter, uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. In 1. sent. 4. dist. 44. qu. 1. art. 2. qu. 1, ad 1 m. C. g. l. 4. c. 41. p. 438. Anima rationalis unitur corpori, et sicut materiae, et sicut instrumento. S. Th. 3. qu. 8. art. 2, c. Anima forma et motor corporis.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 3, c. Si ponamus, animam corpori uniri sicut for-

intellective Seele sind also im Menschen nicht substantiell verschieden, sondern die Eine Menschenseele ist vegetative, sensitive und intellective Seele zugleich [1]). In der That, wenn der Mensch ein einheitliches Wesen ist, dann ist eine Vielheit von Seelen in ihm unmöglich, weil durch eine solche Vielheit die Wesenseinheit in ihm aufgehoben würde. Denn wodurch ein Ding seiend ist, dadurch ist es auch Eins; Seins- und Einheitsprincip sind identisch; da die Einheit die unmittelbare Folge des Seins ist. Nun aber ist das Ding seiend durch seine Form: also ist es durch diese auch Eins. Nehmen wir mithin eine Mehrheit von Formen (Seelen) im Menschen an, so gewinnen wir in ihm so viele verschiedene Wesenheiten, als wir Formen (Seelen) in ihm setzen; der Mensch ist dann keine einheitliche Wesenheit mehr, sondern ein blosses Aggregat von mehreren Wesenheiten. Behauptet man, dass die Einheit des Menschenwesens in dieser Hypothese gewahrt werde durch die Annahme einer gegenseitigen Unterordnung der verschiedenen Formen (Seelen) untereinander: so ist darauf zu erwiedern, dass die blosse Ordnungseinheit die niederste Stufe in der Reihe der Einheiten bildet, und keineswegs im Stande ist, ein schlechthin einheitliches Wesen zu constituiren [2]). Nur unter der Bedingung könnte aus dieser Vielheit möglicher Weise eine Einheit resultiren, dass ein einigendes Princip über ihnen steht, welches sie verbindet. Dies kann nicht der Körper sein, weil dieser nicht die Seele, sondern vielmehr die Seele ihn zusammenhält. Es müsste also das einigende Princip eine höhere Form sein: und diese wäre dann eben die eigentliche Seele des Menschen. Würde man dann aber auch in dieser die Einheit nicht festhalten, dann würde die gleiche Voraussetzung sich wiederholen: und so in's Unendliche [3]). Die Einheit der Seele ist somit eine nothwendige Forderung der Einheit des menschlichen Wesens; ohne jene haben wir im letztern blos eine accidentelle Einheit, und diese reicht nicht hin zum wahren Begriffe der menschlichen Natur [4]). Und

mam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 1, c. art. 3, c.

2) C. g. l. 2. c. 58. Ab eodem habet aliquid esse et unitatem; unum enim consequitur ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum. S. Th. 1. qu. 76. art. 3.

3) C. g. l. 2. c. 58. Cf. De anim. qu. un. art. 11, c.

4) C. g. l. 2. c. 58. Ad haec redibit praedictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim, quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, quum sit extra essentiam ejus.... Quum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, sequetur, quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter

wie sollten auch die verschiedenen Thätigkeiten im Menschen sich gegenseitig hemmen und behindern können, wie solches thatsächlich stattfindet, wenn sie nicht Alle in Einem Princip wurzelten [1])! Man sage nicht, die intellective Seele sei nicht fähig, die sensitiven und vegetativen Functionen zu vollziehen. Im Gebiete der sichtbaren Natur schliesst jede höhere Form die untergeordneten potenziel in sich, wie die höhern Zahlen immer die geringern in sich einschliessen. Wie sollte im Menschen als der Spitze der Naturwesen eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel stattfinden! Auch in ihm muss die höhere Form, die intellective Seele, die untergeordneten Formen, die sensitive und vegetative Seele, virtuel in sich schliessen; und wenn dieses, dann müssen die vegetativen und sensitiven Functionen im Menschen nicht minder der intellectiven Seele angehören, als die Denk- und Willensthätigkeit [2]). So ist im Menschen der Unterschied zwischen Geist und Seele nur ein beziehungsweiser: in so fern nämlich die Seele intellectiv thätig ist, kann man sie Geist, und in so fern sie sensitiv und vegetativ thätig ist, kann man sie Seele im engern Sinne dieses Wortes nennen [3]).

Eine weitere Folge aus dem Grundprincip, dass die Seele die substantielle Form des Leibes sei, besteht darin, dass nicht blos keine eigene sensitive und vegetative Seele, sondern dass überhaupt gar keine andere substantielle Form ausser der intellectiven Seele im Menschen angenommen werden darf [4]). Denn sind mehrere substantielle Formen in einem Dinge, so gibt entweder die erste das Sein schlechthin, oder sie gibt es nicht. Wenn nicht, so ist sie nicht substantielle Form; wenn ja, so können die folgenden nicht substantielle Formen sein [5]). Würde sohin der vernünftigen Seele irgend welche sub-

intellectiva: et sic neque animal, neque homo simpliciter significabit unum, neque aliquod genus, neque species in praedicamento substantiae. De anim. art. 11, c.

1) C. g. l. 2. c. 58. Diversae vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem, quod diversae operationes animae impediunt se; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur, quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Quodl. 11. qu. 5. art. 5, c.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 3, c. Anima intellectiva continet (ergo) in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. De spir. creat. art. 3, c. Quodl. 1. qu. 4. art. 6, c. Anima intellectiva habet virtutem, ut conferat corpori humano, quidquid confert sensitiva in brutis et similiter sensitiva facit in animalibus, quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Quodl. 11. qu. 5. art. 5, c.

3) S. Th. 1. qu. 97. art. 3.

4) S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. Si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est, quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

5) Opusc. 2, comp. theol. c. 90.

stantielle Form im Körper präexistiren, durch welche ihr materielles Substrat ein actuelles Sein als Körper gewänne, so würde diese geradezu ihr charakteristisches Moment, ihr substantielles Formsein aufheben; die Geistseele wäre nicht mehr schlechthiniges Seinsprincip, und eben deshalb nicht Wesensform des Leibes; ihre Vereinigung mit der körperlichen Materie wäre nicht der Anfang, das erste Werden, die Generation, ihre Trennung von derselben nicht unmittelbar die Auflösung des Leibes als menschlichen Leibes: was offenbar falsch ist. Ebenso würde in der gedachten Hypothese wiederum die Einheit des menschlichen Wesens verloren gehen [1]). Kein Körper hat mehr als Eine substantielle Form: also auch nicht der menschliche Körper [2]). Hienach schliesst die intellective Seele nicht blos die sensitive und vegetative der Potenz nach in sich, sondern auch alle andern tiefer stehenden Formen, und übt im Leibe allein alle jene Functionen, welche diese tiefer stehenden Formen in den Naturwesen vollbringen [3]). Wie sie die einzige Seele im Menschen ist, so auch die einzige Wesensform. Hienach kann auch die reale Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht in dem Sinne gefasst werden, als wirke der Leib aus und durch sich auf die Seele, und umgekehrt die Seele für sich selbst auf den Leib; denn der Leib hat ja für sich keine eigene Wesensform, und daher auch keine eigene Thätigkeit, mit welcher er die Seele beeinflussen könnte. Die Seele wirkt vielmehr auf den Leib, in so fern sie dessen Glieder zu lebendigen, wirksamen Organen ihrer selbst macht; der Körper wirkt auf die Seele, als Theil des Menschen, in Einheit mit der Seele, in so fern er von ihr Leben und Wirkungsfähigkeit erhält; die höhern, organlosen Kräfte der Seele wirken auf die niedern, organischen, die niedern auf die höhern, weil und in so fern beide geeint sind in Einer geistigen Wesenheit. Es ist also nicht ein Verkehr zweier Wesen, sondern zweier zur realen Einheit verbundener Bestandtheile Eines Wesens; ein Wechselspiel verschiedener Grundkräfte ein und derselben Substanz.

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens actu, sequeretur, quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens, quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid: quae sunt manifeste falsa. De spir. creat. art. 3, c.

2) Quodl. 12. qu. 3. art. 9.

3) S. Th. 1. qu. 76. art. 4, c. Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt art. 6, ad 1. Una et eadem forma est per essentiam, per quam est homo ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo.

Die Seele wirkt im Leibe durch die von ihr belebten leiblichen Organe; der Leib wirkt auf die Seele durch die mit ihm thätigen seelischen Potenzen[1]).

Ist ferner die Seele die substantielle Form des Leibes, so ist sie als solche mit der leiblichen Materie unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Mittelgliedes, verbunden[2]). Denn das schlechthin Erste an einem Dinge, dem Nichts vorangeht, die Grundlage und Vorbedingung alles Andern, ist das Sein; folglich muss auch das Princip, welches einem Dinge primär das Sein gibt, vor Allem, d. h. unmittelbar und auf das Innigste sich mit ihm verbinden. Dieses das Sein gebende Princip ist aber die Form, im Menschen also die Seele; folglich ist die Verbindung der Seele mit dem Leibe, so fern sie dessen Form ist, eine schlechthin unmittelbare[3]), durch keinen „körperlichen Geist," durch keinen „incorruptibeln Seelenleib," durch keine „lichtartige Substanz," oder wie diese sog. „Medien" alle heissen mögen, vermittelte[4]). Diess gilt jedoch, wie gesagt, nur in so fern, als die Seele als Form des Leibes sich verhält; in so fern sie dagegen Bewegerin desselben ist, muss man allerdings solche Medien annehmen; denn da bewegt die Seele den Körper durch ihre Potenzen, ein Organ durch das andere, und die Glieder überhaupt durch den (Nerven-) Geist[5]).

1) De verit. qu. 26. art. 10. Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat: et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad mortem; contingit enim, aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexionem imitatur, secundum amentiam vel docilitatem et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu: et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus: et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur. art. 2 sq.

2) S. Th. 1. qu. 76. art. 7. Anima immediate corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens.

3) Ib. l. c. De anim. art. 9, c. princ. et fin. Inter omnia esse est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus. Unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. Unde cum forma secundum seipsam det esse materiae, secundum seipsam unitur materiae primae, et non per aliquod ligamentum. C. g. l. 2. c. 71.

4) S. Th. 1. qu. 76. art. 7, c. — In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2. art. 4, ad 3.

5) C. g. l. 2, c. 71. S. Th. 1. qu. 76. art. 7, ad 1 et 2. — art. 6, ad 3. — In l. sent. 2. dist. 31. qu. 2. art. 1, ad 1.

Endlich folgt aus dem formalen Verhältnisse der Seele zum Leibe auch noch dieses, dass die Seele nach ihrem Dasein nicht an einen bestimmten Theil, an ein bestimmtes Organ des Leibes gebunden ist, sondern dass sie vielmehr ganz im ganzen, und ganz in jedem einzelnen Theile des Organismus da ist. Denn die substantielle Form ist ebenso wohl Form des Ganzen, wie jedes einzelnen Theiles, da von ihr, als dem unmittelbaren und einzigen Seinsprincip, sowohl das Ganze, als auch die einzelnen Theile desselben das wesentliche und specifische Sein erhalten. Jede Form aber ist ihrem Begriffe nach in dem, dessen Form sie ist, und folglich die substantielle Form im Ganzen und in jedem Theile. Das gilt mithin auch von der Seele. Die Seele muss also als substantielle Form im Ganzen und in jedem einzelnen Theile des Leibes sein. Solches kann sie aber nicht sein nach ihren verschiedenen Theilen, weil sie eben keine Theile hat; folglich muss sie, weil einfach, ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile des Leibes sein [1]).

Das gilt jedoch wiederum nur in so fern, als die Seele die Form des Leibes ist. Form des Leibes aber ist sie nur nach ihrem Wesen; folglich ist sie auch nur nach ihrem Wesen allgegenwärtig im Leibe. Nach ihren Potenzen dagegen ist sie nicht allgegenwärtig, denn jede (vegetative und sensitive) Potenz in ihr hat bestimmte Organe, an welche sie gebunden ist, und auf diese ist daher auch deren Gegenwart beschränkt [2]). In dieser Beziehung also, aber auch *nur* in dieser Beziehung kann man von einem Beschränktsein der Seele auf bestimmte Theile des Körpers sprechen. Der Centralsitz der vegetativen Potenzen ist dann das Herz, der der sensitiven, das Gehirn [3]). Die intellective Potenz ist, wie bekannt, organlos [4]).

§. 173.

Nachdem so die leitenden Grundsätze über das Verhältniss der Seele zum Leibe festgestellt sind, ist es uns nun auch möglich, die Widerlegung in's Auge zu fassen, welche der heil. Thomas den Irrthümern des Averroes und Avicenna von der Einheit des Verstandes in allen Menschen angedeihen lässt. Was zuerst die Averroistische Ansicht von der Einheit des möglichen Verstandes in allen Menschen betrifft, so wi-

1) S. Th. 1. qu. 76. art. 8. — In l. sent. 1. dist. 8. qu. 5. art. 3, c. De anima, qu. un. art. 10, c. C. g. l. 2. c. 72. De spir. creat. art. 4.

2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 5, art. 3, c. Si consideretur anima prout est forma, et essentia, est in qualibet parte corporis tota. Si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto et in diversis partibus secundum diversas potentias. De anim. qu. un. art. 10, c. De spir. creat. art. 4, c.

3) Quodl. 4. qu. 2. art. 3, ad 1. — In l. sent. 3. dist. 13. qu. 2. art. 1, ad 5.

4) Vgl. zu dieser ganzen Darstellung des Wechselverhältnisses zwischen Leib und Seele: *Morgott*, a. a. O. S. 16 ff.

derstreitet diese Annahme wesentlich der soeben begründeten Wahrheit, dass die vernünftige Seele die substantielle Form des Leibes sei. Denn Eine Form kann immer nur die Form Einer bestimmten Materie sein, weil beide einander gegenseitig proportionirt sein müssen [1]. Ebenso widerstreitet aber jene Annahme auch dem zweiten Verhältnisse, in welchem die Seele zum Leibe steht, dem Verhältnisse des Bewegers zum Bewegten. Denn jedem Beweger entspricht stets nur Ein Instrument, auf welches seine bewegende Thätigkeit sich beziehen kann [2]. In der That, wo immer eine höhere Lebensthätigkeit in einem Wesen wahrnehmbar ist, da ist auch eine höhere Lebensstufe, entsprechend jener höheren Lebensthätigkeit. Im Menschen aber findet sich eine wesentlich höhere Lebensthätigkeit, als in der Pflanze und in dem Thiere sich offenbart, nämlich das Denken. Dem Menschen eignet sohin auch eine höhere Art des Lebens. Nun ist aber das Princip des Lebens die Seele. Folglich muss der Mensch auch eine wesentlich höhere Seele haben, als die sensitive Seele des Thieres ist. Diess ist sie aber nur dadurch, dass die Thätigkeit des Denkens, und somit der Verstand, ihr selbst angehört, eine wesentliche Kraft derselben ist. Ist der Verstand von ihr getrennt, dann steht sie an und für sich ganz und gar auf der Stufe der thierischen Seele, und hat keinen Vorzug vor dieser [3]. Ausserdem offenbart sich das specifische Sein jedes individuellen Wesens in der ihm eigenthümlichen Thätigkeit; das specifische Sein des Menschen also in der Thätigkeit des Denkens. Ein Mensch ist deshalb nur dadurch Mensch, dass er denkt. Und da das Denken dem möglichen Verstande eignet, so ist der Mensch das, was er ist, nur durch den möglichen Verstand. Haben also verschiedene menschliche Individuen zwar verschiedene sensitive Seelen, aber nur einen und denselben möglichen Verstand, so folgt daraus, dass sie zwar mehrere thierische Wesen (animalia), aber nicht mehrere Menschen sind: was absurd ist [4]. Ueber-

1) C. g. l. 2. c. 73. Substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem, unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

2) Ib. l. c. Unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius. Sicut igitur impossibile est, quod architectus utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est, quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

3) C. g. l. 2. c. 59. p. 273.

4) De spir. creat. art. 9, c. C. g. l. 2. c. 73. Si autem dicatur, quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et quod pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest. Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ejus. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita propria operatio hominis est intelligere. Unde oportet, quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, ita sit homo

haupt hebt sich in der Averroistischen Hypothese aller wesentliche, specifische Unterschied zwischen Mensch und Thier auf[1]). Denn die Vis cogitativa (intellectus passivus), welche Averroes als das unterscheidende Merkmal zwischen Mensch und Thier hinstellt, kann einen *wesentlichen* Unterschied zwischen beiden nicht begründen, weil sie der sensitiven Seele als solcher angehört, und nur eine höhere graduale Vollkommenheit der letztern involvirt[2]). Endlich ist auch die Art und Weise, wie Averroes auf seinem Standpunkte die Erkenntniss erklärt, ganz und gar nichtig und unhaltbar. Da soll der mögliche Verstand durch die actuelle intelligible Species, welche seine Form ist, mit dem Menschen sich verbinden, so zwar, dass diese Verbindung vermittelt wird durch die sinnliche Vorstellung, welche gleichsam das Subject jener Form wird. Aber da würde die actuelle intelligible Species zu der sinnlichen Vorstellung in gleichem Verhältnisse stehen, wie die actuelle sinnliche Species zu dem äussern Gegenstande, dessen Species sie ist. Nun wird aber vermöge dieses Verhältnisses der äussere Gegenstand zwar sinnlich wahrgenommen, aber er selbst wird nicht wahrnehmend. So verhielte es sich mithin auch mit dem möglichen Verstande. Vermöge jener Verbindung desselben mit uns würden wir selbst von ihm erkannt werden, aber wir selbst würden nicht erkennend sein[3]). Von welcher Seite man daher auch immer die

propter id, quod intelligit. Id autem, quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis. Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem: sequitur, quod sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum. De anima, qu. un. art. 3, c.

1) C. g. l. 2. c. 59. p. 273 sq. Quod consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem secundum positionem praedictam consequitur hominis operationem; fit enim mediante phantasia, quae est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem; non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc, quod est intellectum habens. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 1, c. fol. 55, 6.

2) C. g. l. 2. c. 60. De spir. creat. art. 9, c.

3) De anima, qu. un. art. 2, c. C. g. l. 2. c. 59. p. 271 sq. Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae ipsius oculi, — species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam: — similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma, quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem, qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 1, c. fol. 55, 6. Cf. De unit. intell. adv. Averroistas. Opusc. 16.

[Avicenna]

averroistische Ansicht betrachtet, überall erweist sie sich als innerlich unwahr und widersprechend.

Das Gleiche gilt aber auch von der Lehre des Avicenna, nach welcher der thätige Verstand von der individuellen Seele zu trennen, und als eine in sich einheitliche und allgemeine Kraft über alle Menschen hinzustellen wäre. Ueberall müssen ja actives und receptives Princip einander gegenseitig proportionirt sein, und deshalb setzt jede Receptivität eine ihr entsprechende Spontaneität, jede Passivität eine ihr entsprechende Activität voraus. Nun verhält sich aber der thätige Verstand zum möglichen wie das Active zum Passiven, wie die Spontaneität zur Receptivität. Wenn also der mögliche Verstand eine Kraft der individuellen Seele ist, wie bewiesen worden, so muss das Gleiche auch vom thätigen Verstande gelten, weil sonst jene Proportion zwischen beiden nicht stattfinden würde[1]). Ausserdem würde es in der gedachten Hypothese gar nicht in unserer Selbstbestimmung liegen können, einen Act des Denkens zu vollziehen, oder nicht. Denn ist der thätige Verstand eine von der Seele getrennte Kraft, dann muss sie als ununterbrochen thätig und auf unsere Seele einwirkend gedacht werden: und dann folgt, dass die Seele den Act des Denkens nie nach eigener Willkür setzen oder sistiren kann[2]). Das Denken ist eine natürliche Thätigkeit des Menschen, folglich muss auch das Princip dieser Thätigkeit nach seiner ganzen Totalität in seiner Natur liegen; der thätige Verstand muss also ebenso wie der mögliche der individuellen Seele selbst eigen sein[3]). Denn setzt man den thätigen Ver-

1) C. g. l. 2. c. 76. Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet, quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est, et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

2) Ib. l. c. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet, quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere, quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum; sed tunc intelligimus actu, quando phantasmata fiunt intelligibilia actu; igitur oportet, quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra, actu intelligere.

3) De spir. creat. art. 10, c. De anima, qu. un. art 5, c. Sicut operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea utramque autem harum operationem experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur; non enim potest aliquid formaliter operari per id, quod est secundum esse separatum ab ipso: sed etsi id, quod est separatum, est principium motivum ad ope-

stand als etwas Uebernatürliches über die individuelle Seele hin, so ist das Denken nicht mehr eine eigenthümliche und natürliche Thätigkeit des Menschen: was man nicht annehmen kann, ohne die Natur des Menschen als solchen zu zerstören [1]). Wenn man für die gegentheilige Ansicht die Instanz anführt, dass ja die Seele nicht zu gleicher Zeit potentiell und activ sein könne, wie sie solches sein müsste, falls der thätige Verstand ebenso wie der mögliche eine Kraft der individuellen Seele wäre: so ist darauf zu erwiedern, dass gar kein Widerspruch darin liege, wenn ein Wesen nach einer Beziehung potentiell, nach der andern activ ist. Und nur dieses findet ja in unserm Falle statt [2]). Endlich ist es nicht blos eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch der Vernunft, dass die höchste Glückseligkeit des Menschen in der edelsten, also in der contemplativen Thätigkeit bestehe. Nun kann aber die höchste Vollkommenheit der contemplativen Thätigkeit nur darin bestehen, dass unser Verstand mit seinem activen Princip verbunden wird. Ist also der thätige Verstand ein von der individuellen Seele und dem möglichen Verstande getrenntes Princip, dann besteht auch die höchste Vollkommenheit der Erkenntniss in der Verbindung des möglichen mit dem thätigen Verstande, also darin, dass der Mensch zur unmittelbaren Erkenntniss des thätigen Verstandes gelangt. Und das lehren denn auch die Anhänger der gedachten Theorie. Allein das steht im Widerspruche mit dem christlichen Glauben, welcher uns lehrt, dass die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen in der vollkommenen Erkenntniss Gottes, nicht einer von ihm verschiedenen und ihm untergeordneten Substanz besteht [3]). Eben

randum, nihilominus oportet esse aliquid intrinsecum, quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscunque impressio. Oportet esse igitur in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, et aliud, quo abstrahimus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens.

1) C. g. l. 2. c. 76. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est, quod est supra naturam hominis. Operatio autem, quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis.... Quum igitur homo non posset intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequitur, quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit definiri per hoc, quod est intellectivus aut rationalis. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 1, c.

2) De anima, art. 5, c. C. g. l. 2. c. 77.

3) De anima, art. 5, c. Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans, ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliquali animae nostrae, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit,... sed in conjunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim, quod ultima beatitudo sive felicitas consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere, cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc, quod intellectus noster suo activo principio conjungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime

dieses hat denn auch manche christliche Lehrer, welche die Lehre, dass der thätige Verstand von der Seele getrennt sei, nicht aufgeben, und doch mit dem christlichen Glauben sich nicht in Widerspruch setzen wollten, veranlasst, den thätigen Verstand nicht im Sinne der Araber als eine unter Gott stehende Intelligenz zu betrachten, sondern zu behaupten, der thätige Verstand sei Nichts anderes, als Gott selbst. Allein auch das ist unrichtig. Denn obgleich es wahr ist, dass Gott als allgemeine höchste Ursache mit aller geschöpflichen Thätigkeit mitwirken muss, so hat doch jede secundäre Ursache das formelle Princip ihrer Thätigkeit in sich und hört so unter dem Einflusse der göttlichen Mitwirkung nicht auf, durch sich und aus sich thätig zu sein. Dieses allgemeine Princip muss also auch auf die Denkthätigkeit des Menschen Anwendung finden. Der menschliche Verstand participirt zwar sein Licht von dem göttlichen Verstande; allein daraus folgt nicht, dass das participirte Licht dasselbe sei mit dem göttlichen Lichte selbst; vielmehr muss das erstere von dem letztern verschieden sein, und darum muss der Mensch das formelle Princip seiner Denkthätigkeit in sich selbst haben, und bei aller Participation an dem göttlichen Lichte doch durch sich selbst und aus sich denkthätig sein. Das ist aber nur unter der Bedingung möglich, dass der thätige Verstand nicht Gott selbst, sondern vielmehr eine wesentliche Kraft der individuellen Seele ist [1]).

Und so kann es denn keinem Zweifel unterliegen, dass weder der mögliche noch der thätige Verstand ein von der Seele getrenntes Princip sei; vielmehr gehören sie beide als wesentliche Kräfte der individuellen Seele an. Es ist auch keineswegs richtig, dass Aristoteles eine solche Trennung des Verstandes von der Seele gelehrt habe. Denn er nennt den Verstand ausdrücklich eine „pars animae, qua cognoscit anima et sapit.“ Ebenso bezeichnet er den möglichen Verstand als „id, quo intelligit anima.“ Das hätte keinen Sinn, wenn er der Ansicht gewesen wäre, der Verstand sei ein von der Seele getrenntes Princip [2]). Wenn er den Verstand „separatum et immixtum“ nennt, so hat dieses nur den Sinn, dass der Verstand keine organische Potenz ist, sondern dass seine Thätigkeit als eine überorganische betrachtet werden müsse [3]).

Durch diese Widerlegung der Irrthümer der Arabisten ist denn nun zugleich auch die Individualität der Seele näher begründet und

perfectum est, quando pertingit ad proprium activum, causa quod est ei perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam dicunt, quod ultima felicitas hominis est in hoc, quod possit intelligere intellectum agentem. De spir. creat. art. 10, c.

1) De spir. creat. art. 10, c. De anima, art. 5, c. S. Th. 1. qu. 79. art. 4.

2) De spir. creat. art. 9, c. De anima. art. 2, c.

3) C. g. l. 2. c. 78.

die Annahme ausgeschlossen, als sei die vernünftige Seele der Zahl nach nur Eine in allen Menschen. Die Individualität der Seele ist zwar, wie wir gesehen haben, schon eine unmittelbare Folge ihrer geistigen Natur; aber diess hindert nicht, dieselbe auch noch durch andere Beweise zu begründen. Und das ist im Obigen geschehen. Ist nämlich der Verstand nicht von der Seele getrennt, so kann er auch nicht als numerisch Einer in allen Menschen betrachtet werden. Und wenn dieses, dann vervielfältigen sich die vernünftigen Seelen nach der Vielheit der Körper, und gibt es so viele individuelle vernünftige Seelen, als es Menschen gibt[1]). Die vernünftige Seele ist vermöge ihres Wesens fähig, mit dem Leibe zu Einer Wesenheit verbunden zu werden. Und gerade dieses ist der innere Grund der Vielheit der Seelen nach der Individualität in analoger Weise, wie solches bei allen andern Formen stattfindet. Nur ist der Unterschied hier der, dass die Seele nicht nach ihrem Sein vom Leibe abhängt, wie solches bei den übrigen Formen stattfindet, weshalb auch ihre Individuation nicht durch den Leib bedingt ist, sondern die Individualität ihr schon an sich und vermöge ihres Wesens zukommt. Nur die Vielheit der individuellen Seelen *in Einer Species* ist durch deren Verbindungsfähigkeit mit den respectiven Leibern bedingt, woher es denn auch kommt, dass, wie wir bereits gehört haben, bei solchen geistigen Wesen, welche vermöge ihrer Natur nicht die Fähigkeit haben, mit einem Leibe zu einer Wesenseinheit sich zu verbinden, nicht mehrere Individuen unter Eine Species fallen können, sondern vielmehr jedes derselben eine eigene Species bildet[2]). So wäre denn auch eine Vielheit individueller Seelen in Einer Species nicht möglich, ohne deren natürliche Verbindungsfähigkeit mit dem Leibe[3]).

1) De anima, art. 3, c. S. Th. 1. qu. 79. art. 5.

2) De anima, art. 3, c. Et cum (intellectus) sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae, cujus multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid consideratione alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est, quod illud commune multiplicetur secundum numerum eadem specie remanente. Sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa: unde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his, quae supra dicta sunt, quod de ratione animae humanae est, quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem: sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc, quod est esse hujus vel illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore. Unde nec esse individuatum ejus dependet a corpore. Unumquodque enim in quantum est unum, est in se indivisum et ab aliis distinctum.

3) De pot. qu. 3. art. 10, c. In 1. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 2, c.

§. 174.

Nach dieser Digression führt uns der Gang unserer Darstellung auf die Lehre des heil. Thomas von der Entstehung der individuellen Seelen. Die Seele, lehrt er, kann nicht eine Emanation der göttlichen Substanz sein, schon aus dem einfachen Grunde, weil Gottes Wesen schlechterdings einfach und untheilbar ist. Wäre die Seele aus der Substanz Gottes, dann könnte sie nicht ein Theil dieser Substanz sein, sondern müsste mit Rücksicht auf die absolute Untheilbarkeit Gottes die ganze göttliche Substanz sein. Da aber die göttliche Substanz wesentlich Eine ist, so müssten in Folge dessen auch alle menschlichen Seelen nur Eine Seele sein, und wir wären so wieder auf die Ansicht der Araber von der Einheit des Verstandes zurückgewiesen, welche wir so eben widerlegt haben [1]).

Daraus folgt, dass die Seele ursprünglich ebenso von Gott aus Nichts geschaffen worden sein müsse, wie die übrigen körperlichen und geistigen Wesen. Die Seele ist eine subsistente Form, sie konnte also nicht gebildet werden von Gott aus der körperlichen Materie; und von einer geistigen Materie, aus welcher sie etwa hätte werden können, kann deshalb gar nicht die Rede sein, weil es eine sogenannte „geistige Materie“ nicht gibt und nicht geben kann. Denn in dieser Hypothese müssten die geistigen Wesen sich gegenseitig in einander verändern können, wie die körperlichen Dinge: was nicht der Fall ist [2]). Zudem ist ja schon bewiesen worden, dass die Seele ohne alle Materie sei. Und wenn dieses, dann kann sie ja auch nicht aus einer Materie gebildet sein [3]).

Die Schöpfung der Seele aber und ihre Verbindung mit dem Leibe konnten keine der Zeit nach von einander getrennte Acte sein; mit andern Worten, die Seele konnte nicht in einem ausserkörperlichen Zustande dem Leibe präexistiren und erst später mit dem Leibe verbunden werden. Die Präexistenzlehre ist schon im Allgemeinen ganz unhaltbar. Denn die Seele ist ja ihrer Natur nach die wesentliche Form des Leibes und folglich ein wesentliches Constitutiv der menschlichen Natur. Sie hat somit kein vollkommenes specifisches Sein ohne den Leib. Gott aber konnte die Naturen nicht unvollkommen schaffen: und darum musste er die Seele im Augenblicke ihrer Schöpfung auch schon mit dem Leibe verbinden, um derselben ihr vollkommenes Sein zu verleihen [4]). In der That, der Seele ist es natürlich, mit dem Leibe ver-

1) C. g. l. 2. c. 85. S. Th. 1. qu. 90. art. 1. Cf. in l. sent. 2. dist. 17. qu. 1. art. 1. — 2) S. Th. 1. qu. 90. art. 2. 3. — 3) In l. sent. 2. dist. 17. qu. 1. art. 2, c.

4) S. Th. 1. qu. 90. art. 4, c. Manifestum est enim, quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem

einigt zu sein, eben weil sie dessen Form ist. Dasjenige aber, was der Natur gemäss ist, ist immer früher, als dasjenige, was praeter naturam ist, wie hier das Getrenntsein der Seele vom Leibe. Folglich kann die Seele nicht vorher in ausserkörperlichem Zustande gelebt haben, bevor sie mit dem Leibe verbunden wurde [1]). Ebenso ist der Theil eines Ganzen, wenn er von diesem getrennt ist, unvollkommen, und wird erst vollkommen, wenn er mit dem Ganzen sich verbindet. Die Seele ist aber der eine Bestandtheil des Ganzen der menschlichen Natur, und ihre Vollkommenheit hängt deshalb in dieser Beziehung ab von ihrer Verbindung mit dem Leibe. Da nun in der Ordnung der natürlichen Dinge das Vollkommene stets früher ist, als das Unvollkommene, so muss auch aus diesem Grunde das Verbundensein der Seele mit dem Leibe früher sein, als das Getrenntsein von diesem [2]). Noch mehr. Dieses Getrenntsein der Seele vom Leibe wäre für die Seele ursprünglich ein widernatürlicher und gewaltsamer Zustand gewesen; das Widernatürliche und Gewaltsame kann aber in der Ordnung der Dinge ebenso wenig das erste sein, wie das Unvollkommene [3]). Endlich ist, wie wir gesehen haben, die Vielheit individueller Seelen in Einer Species dadurch bedingt, dass dieselben vermöge ihrer Natur zur Verbindung mit einem Leibe bestimmt und hingeordnet sind. Nimmt man daher an, dass die Seelen ursprünglich körperlos geschaffen worden sind, und erst im Laufe der Zeit aus irgend welcher accidentellen Ursache mit dem Leibe verbunden werden, dann folgt daraus entweder, dass jede Seele und folglich auch jeder Mensch für sich eine eigene

perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens, animam sine corpore creari. De pot. qu. 3. art. 10, c.

1) C. g. l. 2. c. 83. Unicuique formae naturale est, propriae materiae uniri. Prius autem attribuitur unicuique, quod convenit ei secundum naturam, quam quod ei convenit praeter naturam. Animae igitur convenit esse unitam corpori prius, quam esse a corpore separatam; non est igitur creata ante corpus, cui unitur.

2) C. g. l. 2. c. 83.

3) Ib. l. c. Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est, quomodo corporibus sint unitae. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si autem violenter, unio igitur animae ad corpus est praeter naturam; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale, quod patet esse falsum. Si autem naturaliter animae corporibus sunt unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens. Statim igitur a principio suae creationis fuissent animae corporibus unitae, nisi aliquid esset impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit, quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae; quod est inconveniens, quia violentum et quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo, quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. S. Th. 1. qu. 118. art. 3.

Species bildet, oder dass es ursprünglich nicht mehrere individuelle Seelen gibt, sondern nur Eine allgemeine Seele, welche sich individualisirt nach der Individualität der respectiven Leiber, mit denen sie sich verbindet. Das eine aber wie das andere ist ein Irrthum [1]). Die Seelen konnten also ursprünglich nicht ausser Verbindung mit den Leibern geschaffen werden; die Entstehung der Seele ist vielmehr zugleich ihre Verbindung mit dem Leibe, d. h. die Entstehung der Seele und ihre Verbindung mit dem Leibe sind gleichzeitig.

Verhält es sich aber also, dann ergibt sich nun die weitere Frage: Auf welche Weise entstehen denn die einzelnen individuellen Seelen im Processe der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Dass die Seele des ersten Menschen nur durch göttliche Schöpfung entstehen konnte, wissen wir bereits; aber wie verhält es sich nun mit der Entstehung der weitern Seelen, welche im Verlaufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in's Dasein eintreten? — Man hat diese Frage dahin beantwortet, dass man behauptete, die Entstehung der menschlichen Seelen sei auf die Generation zurückzuführen, wornach also nicht blos der Leib, sondern auch die Seele des Kindes seine Entstehung der Generation verdankte. Allein das ist unrichtig. Auf dem Wege der Generation entstehen nur solche Formen, welche nach ihrem Sein vom Körper abhängig und in Folge dessen auch in all ihrer Thätigkeit an leibliche Organe gebunden, keiner überorganischen Thätigkeit fähig sind. Daher muss man allerdings annehmen, dass die vegetative und sensitive Seele durch Generation entsteht und nur auf diesem Wege in die Wirklichkeit eintreten kann [2]). Anders aber verhält es sich mit solchen Formen, welche ein eigenes Fürsichsein haben, und daher auch einer überorganischen Thätigkeit, die nicht an leibliche Organe gebunden ist, fähig sind. Solche können nicht durch Generation entstehen. Denn solche Formen sind immaterielle subsistente Wesen. Die Generation aber ist eine materielle, an leibliche Organe gebundene und durch sie bedingte Thätigkeit. Es ist aber unmöglich, dass eine solche materielle Thätigkeit eine immaterielle Wirkung hervorbringe; denn da würde die Wirkung quidditativ vornehmer sein, als die Ursache, was nicht möglich ist. Da nun die menschliche Seele eine solche immaterielle, subsistente Form ist, so ist es unmöglich, dass sie durch Generation entstehe. Die Zeugungskraft im Saamen ist wirksam in Kraft der generativen Seele, deren Wirksamkeit durch den Leib bedingt ist. Ihr Resultat kann sonach nichts Immaterielles sein [3]). Die Annahme, dass die

1) In 1. sent. 2. dist. 17. qu. 2. art. 2, c. De pot. qu. 3. art. 10, c.

2) Quodl. 9. qu. 5. art. 11. De pot. qu. 3. art. 11. In 1. sent. 2. dist. 18. qu. 2. art. 3.

3) De potent. qu. 3. art. 9, c. Quodl. 12. art. 10. S. Th. 1. qu. 18. art. 2, c. Dicendum, quod impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere

menschliche Seele durch Zeugung fortgepflanzt werde, würde also nur unter der Voraussetzung haltbar sein, dass die Menschenseele auf gleicher Stufe stünde mit der Thierseele, dass sie folglich keine eigene Subsistenz hätte, und daher auch mit dem Leibe unterginge. Deshalb ist diese Annahme nicht blos falsch, sondern sogar häretisch[1]). Man sagt allerdings, die Seele könne durch die Seele hervorgebracht werden, wie der Leib durch den Leib. Allein entweder bringt die vernünftige Seele des Erzeugenden die Seele des Erzeugten unmittelbar hervor, oder mittelbar, nämlich durch das Medium der generativen Kraft. Letzteres ist, wie bereits erwiesen worden, nicht möglich. Aber auch das erstere ist nicht annehmbar. Denn es gibt eine doppelte wirkende Ursache, eine solche, welche wirkende Ursache ist in Rücksicht auf eine ganze Species, und eine solche, welche wirkende Ursache ist nur in Rücksicht auf bestimmte Individuen einer Species. Auf keine dieser beiden Weisen kann aber die vernünftige Seele wirkende Ursache einer andern vernünftigen Seele sein. Denn die wirkende Ursache einer Species als solcher ist nicht gleicher Natur mit den Gliedern dieser Species, sondern steht ihrer Natur nach ausser und über dieser Species. Würde also die Seele des Vaters in solcher Weise die wirkende Ursache der Seele des Kindes sein, dann würden die Seelen des Erzeugenden und des Erzeugten verschiedener Species sein, was absurd ist. Aber auch nicht in der Weise, wie in ein und derselben Species das eine Individuum die wirkende Ursache des andern ist, kann die Seele des Erzeugenden die wirkende Ursache der Seele des Erzeugten sein; denn in ein und derselben Species kann ein Individuum nur in so ferne die Ursache des andern sein, als es die Materie zur Form hinbewegt, die Form also aus der Potenz der Materie extrahirt. Aber die menschliche Seele kann ja nicht aus der Potenz der Materie extrahirt werden, weil sie eine immaterielle subsistente Form ist[2]). Wie man also die Sache auch betrachten möge: eine Entstehung der menschlichen Seele auf dem Wege der Generation ist durchaus undenkbar.

suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. C. g. l. 2. c. 86. In l. sent. 2. dist. 15. qu. 2. art. 1.

1) S. Th. 1. qu. 118. art. 2, c. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens, corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. De pot. qu. 3. art. 9, c.

2) In l. sent. 2. dist. 18. qu. 2. art. 1, c. De pot. qu. 3. art. 9, c.

Es bleibt mithin als das Wahre in dieser Sache nichts anderes übrig, als dieses, dass, wie die Seele des ersten Menschen, so auch die Seelen aller einzelnen Menschen, welche im Fortgang der Zeit in's Dasein eintreten, durch Schöpfung entstehen, und dass sie im Augenblicke ihrer Schöpfung zugleich mit den respectiven Leibern, für welche sie bestimmt sind, vereinigt werden [1]). Geschaffen können aber die Seelen blos werden unmittelbar von Gott, weil, wie wir wissen, die Schöpfungsmacht Gott allein eigen und incommunicabel ist [2]). Die Schöpfung der Seele tritt jedoch erst dann ein, wenn der Embryo bereits eine gewisse organische Ausbildung erlangt hat; denn die Seele ist Actualität des *organischen* Leibes, kann also im Embryo, so lange dieser nicht eine gewisse Stufe organischer Bildung erlangt hat, nur der Möglichkeit, nicht aber schon der Wirklichkeit nach sein [3]). Hienach lebt der Embryo ursprünglich nur ein vegetatives Leben, und hat blos eine vegetative Seele. Im Fortgange seiner Ausbildung wird nun diese seine rein vegetative Form corrumpirt, und an ihre Stelle tritt die sensitive Seele, welche die vegetative der Potenz nach in sich schliesst; der Embryo lebt nun ein animalisches Leben. Endlich wird auf einer noch höhern Stufe seiner organischen Gestaltung auch diese sensitive Form corrumpirt, und es tritt die intellective Seele an deren Stelle, welche nun allein die Form des Leibes wird, weil sie auch die beiden untergeordneten Seelen der Kraft nach in sich einschliesst. So erzeugt der Mensch seines Gleichen, in so fern die im Saamen wirksame Kraft den leiblichen Stoff durch die vegetative und animalische Form hindurch allmälig disponirt zur Aufnahme der letzten Form, durch welche das Gezeugte seine specifisch-menschliche Natur erhält [4]).

Nachdem wir nun den Menschen nach seinem Wesen betrachtet haben, haben wir überzugehen zu der Lehre des heil. Thomas von den menschlichen Seelenkräften.

1) De pot. qu. 3. art. 9, c.

2) C. g. l. 2. c. 87 sqq. S. Th. 1. qu. 118. art. 2, c. In l. sent. 2. dist. 18. qu. 2. art. 2. Quodl. 9. qu. 5. art. 11.

3) C. g. l. 2. c. 89. p. 335. Nec tamen potest dici, quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cum anima corpori uniatur ut forma, non unitur nisi corpori, cujus est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organisationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia seu virtute.

4) Quodl. 1. art. 6. C. g. l. 2. c. 89. p. 357 sq. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, quum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.... Sic homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur. S. Th. 1. qu. 118. art. 2.

§. 175.

Vor Allem stellt der heil. Thomas hier den Satz auf, dass die Kräfte der Seele als solche mit dem Wesen der Seele keineswegs zusammenfallen, sondern von diesem real verschieden sind. Nur in Gott sind Wesenheit, Vermögen und Thätigkeit mit einander identisch; in den geschöpflichen Dingen kann nicht das Gleiche stattfinden[1]. Was insbesondere die Seele betrifft, so ist ja diese vermöge ihres Wesens Actualität. Wäre also die Wesenheit der Seele unmittelbar durch sich Princip ihrer Thätigkeit, so müsste der Mensch auch stets actu thätig sein nach allen Richtungen hin, in welchen er überhaupt thätig sein kann. Das findet aber nicht statt. Folglich ist die Seele nach ihrer Wesenheit blos actus primus; damit sie in den actus secundus übergehe, müssen bestimmte Potenzen oder Kräfte in ihr liegen, welche nicht mit ihrer Wesenheit identisch sind; und diese Potenzen sind dann die nächsten und unmittelbaren Principien des Actus secundus, d. i. der Lebensthätigkeit der Seele[2]. Das Gleiche ergibt sich daraus, dass unsere seelischen Thätigkeiten von verschiedener Art sind. Denn daraus folgt, dass sie nicht unmittelbar auf ein und dasselbe Princip reducirt werden können, sondern dass vielmehr ihre nächsten und unmittelbaren Principien ebenso verschieden sein müssen, wie sie selbst. Daher ist zwar die Seele das letzte Princip all ihrer Thätigkeit; aber nach ihren verschiedenen Thätigkeiten muss sie auch verschiedene Kräfte in sich haben, welche von ihrer Wesenheit real verschieden sind[3].

Sind aber die Kräfte der Seele von ihrer Wesenheit real verschieden, so verhalten sie sich zu ihrer Substanz zwar als Accidentien, aber als solche Accidentien, welche nothwendig aus den wesentlichen Principien ihres Seins hervorgehen. Bringt man daher hiebei die fünf Universalien in Anwendung, so fallen die Seelenkräfte unter die Categorie der „Propria," und stehen hienach ihrem wesentlichen Charakter nach in der Mitte zwischen der Wesenheit und den Accidentien im engern Sinne, so fern man nämlich unter letztern dasjenige versteht, was der Substanz beiwohnen oder nicht beiwohnen kann, unbeschadet der Integrität ihres Seins[4].

1) Quodl. 10. qu. 3. art. 5.

2) S. Th. 1. qu. 77. art. 1, c. Cf. De spir. creat. art. 11, c.

3) De anima, qu. un. art. 12, c. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae et non possunt reduci ad unum principium immediatum, cum quaedam earum sint actiones, et quaedam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant, quae oportet attribui diversis principiis. Et ita cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionem, sed oportet, quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum. Quodl. 10. qu. 3. art. 5. De spir. creat. art. 11, c.

4) S. Th. 1. qu. 77. art. 1, ad 5. „Proprium" non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam

Die Seelenkräfte unterscheiden sich von einander nach ihren Thätigkeiten und nach den Gegenständen dieser Thätigkeiten. Denn da jedes Vermögen als solches zu einer Thätigkeit bestimmt ist, so muss der eigenthümliche Begriff des Vermögens entnommen werden aus der wesentlichen Beschaffenheit der Thätigkeit, zu welcher es bestimmt ist, und folglich muss darnach sich auch der Unterschied zwischen den einzelnen Vermögen bestimmen [1]. Die wesentliche Beschaffenheit der Thätigkeit ist aber wiederum bedingt durch den Gegenstand, auf welchen sie sich bezieht. Denn die Thätigkeit ist entweder Thätigkeit einer passiven oder einer activen Potenz. Zu der erstern nun verhält sich das Object als Princip und als bewegende Ursache, zu der letztern dagegen als Terminus oder Zweck [2]. Aber gerade durch diese beiden, durch das Princip und durch den Zweck, erhält die Thätigkeit ihre bestimmte specifische Beschaffenheit. Folglich unterscheiden sich die Kräfte der Seele zwar zunächst nach ihren Thätigkeiten, aber in letzter Instanz ist dieser Unterschied durch die Gegenstände bedingt, auf welche sie sich beziehen [3].

Diese also unterschiedenen Seelenkräfte verhalten sich denn nun auch in einer bestimmten Ordnung zu einander. Und zwar besteht diese Ordnung darin, dass die einen durch die andern bedingt, die einen von den andern abhängig sind. Wir müssen nämlich zwischen höhern und niedern Vermögen der Seele unterscheiden. Das höhere Vermögen verhält sich zu dem niedern immer so, dass es der Zweck des letztern ist; denn das höhere ist stets der Zweck des niedern. Weil nun aber der Zweck das Mittel bedingt, so muss man sagen, dass von diesem Standpunkte aus betrachtet das höhere Vermögen das Princip des niedern sei, und das letztere aus dem erstern sich ableite. Andererseits aber verhält sich das niedere Vermögen zu dem höhern auch wiederum als das principium susceptivum; denn es muss vorausgehen, wenn das höhere möglich sein soll. Ohne Sinn z. B. ist im Menschen kein Verstand möglich. Daher ist von diesem Standpunkte aus betrachtet umgekehrt das niedere Vermögen das Princip des höhern, und ist letzteres durch ersteres bedingt [4]. Daraus folgt, dass eine Potenz der Seele aus der

et accidens. Et hoc modo potentiae animae dici possunt mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae essentiales. De anima, art. 12, ad 7. De spir. creat. art. 11, c.

1) S. Th. 1. qu. 77. art. 3, c.

2) Ib. l. c. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti.

3) Ib. l. c. De anima, qu. un. art. 13, c. Opusc. 43. de potentiis animae, c. 1.

4) S. Th. 1. qu. 77. art. 7, c. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias

andern entsteht, oder vielmehr, dass die eine Potenz aus dem Wesen der Seele hervorgeht durch Vermittlung der anderen, und diess zwar in der zweifachen so eben angedeuteten Weise[1]). Das höhere Vermögen ist als Zweck der Natur nach früher als das niedere, und bedingt so das letztere; das niedere Vermögen dagegen ist der Zeit nach das frühere, d. h. es muss zuerst sich entwickeln, damit das höhere sich entwickeln könne, und ist so seinerseits wieder die Bedingung des letztern[2]). Das Höhere entsteht aus dem Niedern und das Niedere aus dem Höhern: — beiderseits allerdings in anderer Weise.

Gilt dieses im Allgemeinen, so müssen nun im Besondern drei Abstufungen von Seelenkräften angenommen werden, je nachdem sie entweder der vegetativen, oder der sensitiven, oder der intellectiven Seele angehören. Da die menschliche Seele zugleich vegetative, sensitive und intellective Seele ist, so gehören zwar jene Kräfte sämmtlich der Einen Seele im Menschen an; aber dennoch müssen die vegetativen, sensitiven und intellectiven Kräfte auch im Menschen als wesentlich verschiedene Abstufungen der Seelenkräfte betrachtet werden[3]).

Zwischen den vegetativen und sensitiven Kräften einerseits und den intellectiven andererseits ist nicht blos an sich, sondern auch in Bezug auf ihre Thätigkeit ein wesentlicher Unterschied. Die intellectiven Thätigkeiten, das Denken und Wollen, vollziehen sich ohne körperliche Organe, und deshalb ist die intellective Potenz in der Seele nicht blos als in ihrem Princip, sondern auch als in ihrem Subject. Die vegetativen und sensitiven Thätigkeiten sind organische, d. i. durch die Organe bedingte Thätigkeiten, und deshalb ist zwar die Seele das Princip derselben; aber ihr Subject ist sie nicht. Das Subject dieser Thätigkeiten ist vielmehr hier das Compositum, — der Mensch als solcher[4]). Alle Potenzen der

animae sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum: consequens est, quod potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim, quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodam modo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur, quam homo.

1) S. Th. 1. qu. 77. art. 7, c. Una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. De anima, art. 13, ad 7. ad 8. In 1. sent. 2. dist 24. qu. 1. art. 2, c.

2) De anima, art. 13, ad 10. S. Th. 1. qu. 77. art. 4, c.

3) De anima, art. 13, c. De pot. anim. opusc. 43. c. 1.

4) S. Th. 1. qu. 77. art. 5.

Seele fliessen somit aus dem Wesen der Seele als aus ihrem Princip; aber das Subject, der Träger derselben, ist nicht überall die Seele für sich [1]). Daraus folgt, dass jene Potenzen, denen die Seele zwar als Princip, aber nicht als ausschliessliches Subject zu Grunde liegt, nach der Trennung der Seele vom Leibe in jener nur mehr der Kraft, aber nicht der Wirklichkeit nach fortdauern können, während die intellectiven Kräfte auch der Wirklichkeit und Wirksamkeit nach in der getrennten Seele bleiben [2]).

§. 176.

Betrachten wir nun die besondern Kräfte, welche in dem Bereiche der vegetativen, sensitiven und intellectiven Seele liegen: so sind in der vegetativen Seele drei Sonderkräfte auszuscheiden, nämlich die Kraft, den Körper zu ernähren, die Kraft, sein Wachsthum zu bewirken, und endlich die Zeugungskraft [3]). Ihr Centralorgan und Centralsitz ist das Herz [4]). Im Bereiche der sensitiven Seele dagegen treten uns zwei Hauptarten von Kräften gegenüber: die Apprehensivkräfte und die motorischen Kräfte [5]). Die Apprehensivkräfte theilen sich in die äussern und in die innern Sinne. Die äussern Sinne fassen den Gegenstand auf, wie und in so fern er auf dieselben einwirkt. Die innern Sinne dagegen sind in ihrer Thätigkeit nicht durch die actuelle Einwirkung des Objectes bedingt [6]). Es sind vier innere Sinne zu unterscheiden: der Gemeinsinn, die Einbildungskraft, die Vis aestimativa und das Gedächtniss. Der Gemeinsinn ist die gemeinsame Wurzel der äussern Sinne, und in denselben fliesst Alles zusammen, was die äussern Sinne von Aussen her referiren. Er ist daher auch im Stande, die besondern sinnlichen Eindrücke, wie sie von den verschiedenen Sinnen herkommen, von einander zu unterscheiden, und sie mit einander zu vergleichen, was die äussern Sinne nicht vermögen, da jeder nur Bezug auf sein eigenthümliches Object hat. Der Gemeinsinn hat sein Organ und seinen Sitz in der ersten und vordersten Gehirnhöhle, woraus die besondern Sinnennerven entspringen. An denselben schliesst sich die Einbildungskraft an, deren Function darin besteht, die sinnlichen Species auch in Abwesenheit des Objectes festzuhalten und aufzubewahren. Sie hat ihren Sitz und ihr Organ in dem vordern Theile des Gehirns hinter dem Organ des Gemeinsinns. Es folgt dann die Vis aestimativa, welche nach gewissen allgemeinen Intentionen,

1) Ib. art. 6. — 2) Ib. art. 8. De anima, art. 19. Quodl. 10. art. 8.

3) Opusc. 43. de potent. animae, c. 2. De anima, art. 13, c. S. Th. 1. qu. 78. art. 2. Nutritivum, augmentativum, generativum.

4) In l. sent. 3. dist. 13. qu. 2. art. 1, ad 1. — l. 1. dist. 8. qu. 5. art. 3, ad 3. De anima, art. 9, ad 13.

5) De potent anim. c. 3. — 6) De pot. anim. c. 4.

nicht nach dem augenblicklichen Eindrucke das Nützliche von dem Schädlichen unterscheidet. Sie hat ihren Sitz und ihr Organ in der mittlern Gehirnhöhlung. Im Thiere wirkt dieselbe rein instinctiv, ohne Ueberlegung; im Menschen dagegen ist ihre Wirksamkeit schon eine überlegte, und daher erhält sie im Menschen die Bezeichnung „Vis cogitativa." Endlich schliesst sich an die Vis aestimativa an das Gedächtniss, dessen Function darin besteht, jene allgemeinen Intentionen, nach welchen die Vis aestimativa urtheilt, aufzubewahren. Es hat seinen Sitz und sein Organ in der hintern Gehirnhöhlung. Die Wirksamkeit des Gedächtnisses ist im Thiere eine rein willkürliche, instinctive; im Menschen dagegen tritt das Gedächtniss auch als Wiedererinnerungskraft hervor, indem der Mensch an der Hand der Ideenassociation auch willkürlich auf Etwas sich besinnen kann [1]).

Mit den Apprehensivkräften verbinden sich dann die motorischen Kräfte. Diese sind theils natürliche, theils animalische Bewegungskräfte, je nachdem ihre Thätigkeit eine rein natürliche ist, wie solches z. B. in der Systole und Diastole des Herzens, im Blutumlaufe u. dgl. stattfindet; oder je nachdem ihre Thätigkeit durch vorausgehende Apprehension bedingt ist. Nur die letztern gehören eigentlich der sensitiven Seele an; die erstern fallen in den Bereich der vegetativen Seele. Diese sensitiven Bewegungskräfte nun bewegen entweder per modum dirigentis, oder per modum imperantis, oder per modum exequentis. Per modum dirigentis bewegen die Einbildungskraft und die Vis aestimativa, indem sie das Object der Bewegung zeigen; per modum imperantis dagegen bewegt das sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus), in so fern dasselbe das vorgestellte Object entweder anstrebt oder flieht. Per modum exequentis endlich bewegt die äussere Bewegungskraft (motivum secundum locum), welche in den Nerven und Muskeln vertheilt ist [2]).

Eine nähere Erörterung erfordert jene motorische Kraft, welche per modum imperantis bewegt, nämlich der appetitus sensitivus. Der appetitus sensitivus oder das sinnliche Begehrungsvermögen wird zur Thätigkeit determinirt durch ein sinnliches Gut oder durch ein sinnliches Uebel, welches und in so ferne es durch die sinnlichen Apprehensivkräfte ihm vorgehalten wird. Nun kann aber das sinnliche Gut dem sinnlichen Begehren durch den Sinn in einer doppelten Weise entgegentreten, entweder einfach und ohne alle weitern Nebenumstände, oder aber in der Weise, dass die Erreichung desselben mit Schwierigkeiten verbunden ist. Im erstern Falle strebt das sinnliche Begehren auch einfach das ihm vorgestellte Gut an; im letztern Falle dagegen lehnt es sich gegen die Hindernisse und Schwierigkeiten auf, um die-

1) De anima, art. 13, c. S. Th. 1. qu. 78. art. 4. De potent. anim. c. 4.
2) De potent. anim. c. 5.

selben zu überwinden. Ebenso kann das Uebel dem sinnlichen Begehrungsvermögen entweder einfach und ohne alle Nebenumstände gegenübertreten, oder aber in der Weise, dass dessen Abwendung mit Schwierigkeiten verbunden ist. Im erstern Falle widerstrebt das sinnliche Begehren auch einfach dem vorgestellten Uebel; im letztern Falle dagegen lehnt es sich gegen jene Schwierigkeiten auf und sucht dieselben zu bewältigen. Die Bewegung also, welche in dem einen und in dem andern Falle in dem sinnlichen Begehrungsvermögen entsteht, ist eine verschiedene; im erstern Falle ist sie rein begierlicher, im zweiten irascibler Natur. Und deshalb müssen wir in dem sinnlichen Begehrungsvermögen wieder zwei Momente, zwei Sonderkräfte unterscheiden, nämlich die Concupiscibilität und die Irascibilität [1]. Beide stehen in so fern in innigster Verbindung mit einander, als die irascible Bewegung aus der begierlichen entspringt, weil wir uns gegen die Hindernisse des Guten oder gegen die Schwierigkeiten in der Abwendung des Uebels nicht auflehnen würden, wenn wir das Gut nicht anstreben, das Uebel nicht fliehen würden. Ebenso hat die irascible Bewegung in der begierlichen ihren Zweck, weil die Erreichung des Guten oder die Abwendung des Uebels auch von der irascibeln Bewegung beabsichtigt wird. Die Irascibilität ist so der eigentliche Vorkämpfer der Concupiscibilität und steht der Vernunft und dem Willen näher, als diese [2].

Im Bereiche des sinnlichen Begehrens spielen denn nun auch jene Gemüthsstimmungen (passiones), welche wir als Affecte bezeichnen [3]. Eine lebhaftere Bewegung der sensitiven Seele im Bereiche ihres sinnlichen Begehrens nennen wir nämlich Affect, und ein solcher Affect muss als eine passio animae bezeichnet werden, weil die Seele in demselben in eine gewisse Stimmung versetzt wird [4]. Die Affecte sind verschieden, je nachdem sie im Bereiche der Concupiscibilität oder der Irascibilität sich bewegen. Die Grundaffecte der Concupiscibilität sind Liebe und Hass, je nachdem die Bewegung ein Gut oder ein Uebel zum Gegenstande hat. Aus Liebe und Hass entstehen dann die Affecte des Verlangens und des Abscheues, und endlich resultiren daraus wiederum die Affecte der Freude und der Trauer, je nachdem das Gut erreicht oder nicht erreicht, das Uebel abgewendet oder nicht abgewendet wird [5]. Die Grundaffecte der Irascibilität dagegen sind Hoffnung

1) De pot. anim. c. 5. S. Th. 1. qu. 81. art. 2, c. De verit. qu. 25. art. 2, c.

2) De verit. qu. 25. art. 2, c. — 3) De verit. qu. 26. art. 3. — 4) De verit. qu. 26. art. 2.

5) De verit. qu. 26. art. 4, c. Secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur, secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus (distinguuntur passiones). Ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens, et ex hoc

und Verzagung; daraus folgen die Affecte des Muthes und der Furcht, und endlich schliesst sich daran der Affect des Zornes, welcher gegen ein bereits herein gebrochenes Uebel gerichtet ist; aber keinen weitern Gegensatz mehr hat[1]). Thomas widmet den Affecten eine ausführliche und eingehende Erörterung[2]), in welche wir ihm aber nicht folgen können, um nicht zu sehr in's Detail uns zu verlieren[3]).

Wir sehen leicht, dass im Menschen die vegetativen Lebensthätigkeiten dem Einflusse der Vernunft gänzlich entzogen sind[4]). Das Gleiche gilt aber nicht von den Thätigkeiten der sensitiven Seele. Diese nehmen an der Vernunft Theil, indem sie von derselben beherrscht und geleitet werden können. Diess gilt wie im Allgemeinen, so auch im Besondern von den Bewegungen des sinnlichen Begehrungsvermögens. Und zwar steht das sinnliche Begehrungsvermögen in dreifacher Weise unter dem leitenden Einflusse der Vernunft. Einmal

sequitur passio amoris, qui nihil est aliud, quam informatio quaedam appetitus ab ipso appetibili. Unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem, quod sic aliqualiter conjunctum est, quaeritur ulterius, ut realiter conjungatur, ut amans sc. perfruitur amato, et sic nascitur passio desiderii. Quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum, quod est in motu concupiscibilis, est amor, secundum desiderium, et ultimum gaudium; et per contrarium istis sunt accipiendae passiones, quae ordinantur in malum, ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium.

1) De verit. qu. 26. art. 4, c. Propria distinctio irascibilis est, ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum existimationem ... Potest ergo passio in irascibili esse vel respectu boni, vel respectu mali. Si respectu boni: vel habiti vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili, quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti, unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi, si quidem illud bonum existimetur ut excedens facultatem, facit desperationem. Si vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter, sc. in malum nondum habitum, quod quidem existimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari, vel ut jam habitum sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, in quantum existimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum praesentis, si quidem illud malum existimatur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris, si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens, aut existimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae: aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae.

2) Cf. S. Th. 1, 2. qu. 25 sqq.

3) Das Beste, was unseres Wissens in neuester Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, ist die Abhandlung von Professor Dr. Morgott in Eichstätt: „Die Theorie der Gefühle im Systeme des heil. Thomas," gedruckt als Programm des Eichstätter Lycealcatalogs vom Jahre 1864. Es ist zu bedauern, dass diese ausgezeichnete Abhandlung nicht in den Buchhandel gekommen ist.

4) S. Th. 1. qu. 82. art. 4, c.

von Seite der Erkenntniss. Zunächst wird zwar der appetitus sensitivus, wie wir wissen, von dieser Seite her in Bewegung gesetzt durch die Einbildungskraft und die Vis cogitativa; aber diese Kräfte stehen selbst wiederum unter der Leitung der Vernunft. Denn da ein und dasselbe Object in zweifacher Weise betrachtet werden kann, nach der einen Seite hin als ein Gut, nach der andern hin als ein Uebel, so kann die Vernunft mittelst der Einbildungskraft das Object dem sinnlichen Begehren auch in dieser zweifachen Weise vorstellen, und so dessen Thätigkeit bestimmen oder verändern. — Dann aber steht der appetitus sensitivus unter dem bewegenden Einflusse der Vernunft auch von Seite des Willens. Denn wo mehrere Kräfte in einer bestimmten Ordnung zu einander stehen, besonders wo die einen den andern untergeordnet sind, da muss die Bewegung der höhern Kraft auch auf die niedern Kräfte einfliessen und deren Bewegung beherrschen. Solches findet aber in unserm Falle statt, weil der Wille zu dem sinnlichen Begehrungsvermögen als die übergeordnete Kraft sich verhält. So muss auch hier der Wille einen bewegenden und beherrschenden Einfluss auf die Bewegungen des sinnlichen Begehrens ausüben. — Und endlich steht das sinnliche Begehren unter dem beherrschenden Einflusse der Vernunft auch in Bezug auf die executive Thätigkeit. Denn der Mensch muss in der Ausführung dessen, was er sinnlich anstrebt, nicht willenlos dem Antriebe der sensualen Bewegung folgen, wie das Thier, sondern es hängt von seinem Willen ab, das Verlangte auszuführen oder nicht auszuführen [1]).

So viel über die Kräfte der sensitiven Seele. Gehen wir nun zu den wesentlichen Kräften der intellectiven Seele über.

§. 177.

In der intellectiven Seele haben wir zwei wesentliche Kräfte zu unterscheiden: den Verstand und den Willen. Was zuerst den Verstand betrifft, so haben wir die leitenden Grundsätze hierüber bereits

1) De verit. qu. 25. art. 4. Subduntur autem appetitivae vires inferiores, sc irascibilis et concupiscibilis rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerata possit et delectabilis et horribilis reddi, ratio apponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur, et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam... Secundo, ex parte voluntatis: in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis... Tertio ex parte motivae exequentis: sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra, nisi ad imperium ejus, quod in nobis principatur, i. e. rationis, qualiscunque motus fiat in inferioribus viribus. S. Th. 1. qu. 81. art. 3.

in der Erkenntnisslehre entwickelt, und können uns daher hier auf Folgendes beschränken. Wir haben zu unterscheiden zwischen speculativem und praktischem Verstand. Beide unterscheiden sich nach ihrem Zwecke, indem der erstere zum Zweck die Betrachtung der Wahrheit an sich hat, der letztere dagegen die erkannte Wahrheit auf das Handeln bezieht, um dieses darnach zu ordnen. Ein realer Unterschied findet daher zwischen beiden nicht statt; ihr Unterschied ist nur ein beziehungsweiser [1]). Man muss aber dem Verstande in dieser seiner doppelten Beziehung auch ein eigenes Gedächtniss zuschreiben: — die memoria intellectiva im Gegensatze zur memoria sensitiva; — denn der Verstand bewahrt ebenso die intelligibeln Formen und Intentionen in sich auf, wie das sensitive Gedächtniss die sinnlichen Intentionen. Aber freilich verhält sich dieses intellective Gedächtniss *nur* aufbewahrend; in so fern im Begriffe des Gedächtnisses auch dieses liegt, dass es sich des Vergangenen als eines Vergangenen erinnere, kann es dem Verstande nicht beigelegt werden, weil der Verstand als solcher nur das Allgemeine und Ewige, nicht das Besondere und Zeitliche zum Bereiche seiner Erkenntnissthätigkeit hat [2]).

Wie die Vernunft an den Verstand sich anschliesst, ist früher genugsam erörtert worden. Hier ist nur noch zu bemerken, dass man auch hier zwischen höherer und niederer Vernunft zu unterscheiden hat. Die höhere Vernunft bewegt sich mit ihrer ratiocinativen Thätigkeit ausschliesslich im Gebiete der höhern Wahrheit; die niedere Vernunft dagegen beschäftigt sich mit der Ordnung der zeitlichen Dinge und der zeitlichen Angelegenheiten. Der Unterschied ist somit auch hier nicht ein realer, sondern nur ein beziehungsweiser [3]).

Die Thätigkeit der Vernunft ist bedingt durch den Habitus principiorum, und je nachdem diese Principien theoretischer oder praktischer Natur sind, bewegt sie sich auch entweder im theoretischen oder im praktischen Gebiete. Und daraus ergibt sich uns wiederum der Begriff der Syntheresis und des Gewissens.

Der natürliche Habitus der höchsten praktischen Principien heisst nämlich Syntheresis. Letztere ist somit keineswegs eine eigene Potenz, sondern nur ein natürlicher Habitus [4]). Die Syntheresis ist nicht

1) S. Th. 1. qu. 79. art. 11. De pot. anim. c. 6.

2) S. Th. 1. qu. 79. art. 6, c Sic igitur si memoria accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere, memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit, quod ejus objectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed in sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 9. De verit. qu. 15. art. 2. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 2. art. 2. — 4) S. Th. 1. qu. 79. art. 12, c. De verit. qu. 16. art. 1. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 2. art. 3.

das Gewissen; aber durch die Syntheresis ist das Gewissen bedingt. Das Gewissen ist nämlich gleichfalls keine eigene Potenz, so wenig wie die Syntheresis; aber es ist auch kein Habitus, sondern vielmehr eine Thätigkeit, ein Act, und zwar ist es der Act der Anwendung der praktischen Principien auf die einzelnen Handlungen[1]. Diese Anwendung vollzieht sich in Form eines Schlusses, zu welchem die Syntheresis in einem allgemeinen praktischen Princip den Obersatz bietet, die Vernunft dagegen, indem sie eine Handlung unter das allgemeine Gesetz subsumirt, den Untersatz liefert, während die Ableitung des Schlusssatzes aus diesen beiden Prämissen für den gegebenen bestimmten Fall der eigentliche Act des Gewissens ist[2]. Alle anderweitigen Erscheinungen, welche sonst noch in der Wirksamkeit des Gewissens thatsächlich in uns hervortreten, sind nur die natürlichen Folgen dieser Thätigkeit, und lassen sich deshalb auf selbe reduciren[3].

An den Verstand schliesst sich als die zweite wesentliche Kraft der intellectiven Seele der Wille an. Das Begehrungsvermögen ist überhaupt und im Allgemeinen schon die nothwendige Folge des Erkenntnissvermögens, in dem Sinne nämlich, als wo immer ein Erkenntvermögen sich findet, auch ein Begehrungsvermögen vorhanden sein muss. Denn jede Form bedingt und beursacht in dem Wesen, dessen Form sie ist, eine gewisse Inclination zu demjenigen, was der Form entspricht. Daher der natürliche Trieb (appetitus naturalis), welcher in allen Dingen sich findet. Wo aber ein Erkenntnissvermögen vorhanden ist, da hat das respective Wesen nicht blos seine eigene natürliche Form, sondern es nimmt auch noch die Formen anderer Dinge erkennend in sich auf. Diesen Formen muss nun aber ebenfalls ein bestimmtes Streben entsprechen, und es ist dieses im Gegensatze zum blossen Naturtrieb das Begehrungsvermögen. So ist das Begehrungs-

1) S. Th. 1. qu. 79. art. 13. De verit. qu. 17. art. 1.

2) In 1. sent. 2. dist 24. qu. 2. art. 4.

3) S. Th. 1. qu. 79. art. 13. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus, aliquid nos fecisse, vel non fecisse, et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo testificatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid, quod est factum, sit bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare seu remordere. Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus: unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. De verit. qu. 17. art. 1, c.

vermögen die nothwendige Folge des Erkenntnissvermögens [1]). Zugleich muss sich aber auch jenes seinem Wesen nach ganz nach diesem bestimmen. Im Thiere, welches rein auf die sinnliche Apprehension beschränkt ist, kann auch nur ein sinnliches Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus) sich vorfinden; im Menschen dagegen, wo über dem Sinne der Verstand steht, welcher das Uebersinnliche erkennt, da muss mit dem sinnlichen auch ein intellectives Begehrungsvermögen (appetitus rationalis) sich verbinden, und wie Sinn und Verstand, so müssen auch das sinnliche und intellective Begehrungsvermögen in ihm zwei wesentlich von einander verschiedene Potenzen sein. Das intellective Begehrungsvermögen nun heisst Wille [2]).

Der Wille entspricht also dem Verstande, wie das sinnliche Begehrungsvermögen dem Sinne. Eben deshalb müssen aber von ihm auch die analogen Bestimmungen gelten, wie vom Verstande. Wie der Verstand sich dadurch von dem Sinne unterscheidet, dass dieser das Einzelne, jener das Allgemeine zum Gegenstande hat, so hat auch der Wille nicht mehr wie das sinnliche Begehrungsvermögen particuläre, sinnliche Güter als solche zum formellen Objecte seines Strebens, sondern er ist vielmehr seinem Wesen nach auf das Gute im Allgemeinen (bonum in genere) hingerichtet, und hat also das Gute sub communi ratione boni zu seinem formalen Gegenstande. Eben deshalb kann auch in ihm nicht wie in dem sinnlichen Begehrungsvermögen der Unterschied zwischen concupiscibler und irascibler Potenz stattfinden; denn die höhern Kräfte, weil sie eben auf das Allgemeine hingerichtet sind, unterscheiden sich nicht nach den speciellen Unterschieden, welche das Allgemeine in sich trägt, sondern bleiben in sich Eins. So unterscheidet sich der Verstand nicht nach den specifischen Besonderheiten des Allgemeinen, welches den Gegenstand seiner Erkenntniss bildet, und ebenso wenig kann daher solches auch beim Willen der Fall sein. Das kann nur stattfinden bei den Kräften der sinnlichen Seele, weil diese das Besondere als solches zum Gegenstande haben und über dieses nicht hinausgehen [3]).

Der Wille unterscheidet sich aber von dem sinnlichen Begehrungsvermögen nicht blos nach seinem formellen Objecte, sondern auch nach der Art und Weise seiner Thätigkeit. Je näher nämlich eine Natur Gott steht, um so vollkommener strahlt das Bild der göttlichen Erhabenheit in derselben wieder. Zur göttlichen Erhabenheit und Würde aber gehört es, dass Gott Alles bewegt und leitet, während er selbst von keinem Andern bewegt und geleitet wird. Je näher also eine Natur Gott

1) S. Th. 1. qu. 80. art. 1, c.
2) S. Th. 1. qu. 80. art. 2, c. De verit. qu. 22. art. 4.
3) S. Th. 1. qu. 82 art. 5. De verit. qu. 25. art. 3. De potent. anim. c. 7.

steht, desto weniger wird sie auch von einem Andern bewegt werden, desto mehr wird sie von der Art sein, dass sie sich selbst bewegt[1]). Während also der nicht animalischen Natur gar keine sich selbst bewegende Thätigkeit zukommt: ist dagegen die animalische Natur schon von der Art, dass sie sich selbst bewegt; allein diese Selbstbewegung steht nicht in ihrer Gewalt, sie ist vielmehr von aussen determinirt. Denn wenn dem Sinne des Thieres ein sinnliches Gut sich darstellt, so steht es nicht mehr in seiner Gewalt, dasselbe anzustreben oder nicht anzustreben; vielmehr ist es unweigerlich dazu determinirt, dasselbe anzustreben, sich zu demselben hinzubewegen; es kann nicht anders; es wird mit Nothwendigkeit zur Bewegung determinirt durch das in der Apprehension sich darstellende Object. Der innere Grund davon liegt darin, dass das sinnliche Begehren eine organische Thätigkeit ist. Die vernünftige Natur dagegen, welche als solche Gott am nächsten steht, bewegt sich nicht blos selbst, sondern diese Bewegung ist auch von der Art, dass sie ganz in ihrer Gewalt steht, und es also von ihr abhängt, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen. Und das ist eben das Charakteristische des Willens im Gegensatze zum sinnlichen Begehrungsvermögen. Der Wille wird nicht zur Thätigkeit determinirt durch das in der Erkenntniss sich darstellende Object, sondern er determinirt sich selbst. Der Wille ist wesentlich Selbstbestimmungsvermögen. Er hat sein Thun und Lassen in seiner Gewalt; von ihm allein, nicht von dem Objecte hängt seine Thätigkeit ab. Und der innere Grund hievon liegt eben darin, dass der Wille nicht wie das sinnliche Begehrungsvermögen eine organische, sondern vielmehr eine überorganische Potenz ist[2]).

1) De verit. qu. 22. art. 4.

2) Ib. l. c. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium. Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, sc. appetibile apprehensum: sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate animalis ipsius, quod inclinatur: sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde non agunt, sed magis aguntur sec. Damascenum. Et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis, quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis. Sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei, in quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis. Cf. De malo, qu. 6. art. 1.

§. 178.

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun aber, wie sich denn dann das erkannte Gut zu dieser sich selbst bestimmenden Thätigkeit des Willens verhalte. Mit andern Worten: welches das Verhältniss der Erkenntniss des Verstandes zur Thätigkeit des Willens sei. Offenbar kann der Wille nicht thätig sein, wenn ihm von dem Verstande nicht das entsprechende Gut als Object seiner Thätigkeit vorgehalten wird. Und in so fern muss doch auch dem Verstande, resp. dem vom Verstande erkannten Gute ein bewegender Einfluss auf den Willen zugeschrieben werden. Daher sagt Thomas: „Intellectus movet voluntatem,“ und „Bonum intellectum movet voluntatem [1].“ Allein er unterlässt auch nicht, die Art dieser Bewegung näher zu bestimmen. Der Verstand nämlich, sagt er, bewegt den Willen nicht per modum agentis, d. h. das erkannte Gut übt keinen determinirenden, necessitirenden Einfluss auf den Willen aus, sondern der Verstand bewegt den Willen nur per modum finis, d. h. in so ferne er dem Willen in dem erkannten Gute das Object oder das Ziel seines Strebens vorhält [2]). Die Erkenntniss des Gutes von Seite des Verstandes ist also im Grunde nur die Conditio sine qua non der Thätigkeit des Willens, in so ferne nämlich der Wille nicht ein unbekanntes, sondern nur ein vom Verstande erkanntes Gut anstreben kann. Aber die Bestimmung zur Thätigkeit geht nicht von diesem Gute in der Erkenntniss aus, sondern sie ist einzig und allein Sache des Willens.

Dagegen bewegt aber umgekehrt der Wille den Verstand und die sensitiven Seelenkräfte per modum agentis. Denn der Wille bestimmt den Verstand zur Thätigkeit, und er bestimmt ausserdem auch die apprehensiven und motorischen Kräfte der sensitiven Seele zu der ihnen entsprechenden Thätigkeit, oder hält sie davon zurück, oder gibt ihnen eine bestimmte Richtung. Nur die vegetativen Kräfte sind seinem directen Einflusse entzogen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet ist der Wille das bewegende Princip in dem ganzen Haushalte des bewussten Lebens des Menschen — primus motor in regno animae [3]).

Desungeachtet aber lässt sich keineswegs annehmen, dass der Wille dem Range nach über dem Verstande stehe. Was nämlich die Frage betrifft, welche der beiden Kräfte die höhere und vorzüglichere sei, der Verstand oder der Wille: so entscheidet sich der heil. Thomas unbedenklich für die

1) S. Th. 1. qu. 82. art. 3, ad 2.

2) C. g. l. 1. c. 72. Intellectus non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis movet voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. S. Th. 1. 2. qu. 9. art. 1. — 1. qu. 82. art. 4. De verit. qu. 22. art. 12.

3) S. Th. 1. qu. 82. art. 4, c. De verit. qu. 22. art. 12. De malo, qu. 6. art. 1.

Präeminenz des Verstandes vor dem Willen. Betrachtet man nämlich, so lehrt er, Verstand und Wille an und für sich, so muss man nothwendig dem Verstande den Vorrang vor dem Willen einräumen. Der Gegenstand des Verstandes ist nämlich einfacher und absoluter als der Gegenstand des Willens; denn der Gegenstand des Verstandes ist die Ratio boni; der des Willens dagegen ist dieses Gute selbst, wie es vom Verstande erfasst wird. Je einfacher und abstracter aber ein Gegenstand ist, desto höher und vorzüglicher ist er auch. Der Gegenstand des Verstandes ist also höher und vorzüglicher als der des Willens; und da der Charakter der Potenz sich nach dem Charakter des Gegenstandes bestimmt, auf welchen sie sich bezieht, so muss auch der Verstand an sich höher stehen und vorzüglicher sein, als der Wille [1]).

Nur beziehungsweise kann bisweilen von einer Präeminenz des Willens vor dem Verstande die Rede sein. Diess findet nämlich dann statt, wenn der Gegenstand, in welchem das Gute, worauf der Wille geht, sich vorfindet, höher steht und vorzüglicher ist, als die Seele selbst, in welcher der Begriff dieses Gegenstandes ist. Aus diesem Grunde ist z. B. die Liebe Gottes höher und vorzüglicher als die Erkenntniss Gottes. Aber das gilt, wie gesagt, nur beziehungsweise; an sich steht immer der Verstand höher, als der Wille [2]).

Doch gehen wir weiter. Wenn der Wille, wie gezeigt worden, sich selbst zur Thätigkeit bestimmt, ist dann eine Nothwendigkeit mit ihm vereinbar?

1) S. Th. 1. qu. 82. art. 3, c. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem est aliquid simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius, quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur, quod secundum se et simpliciter intellectui sit altior et nobilior voluntate. De verit. qu. 22. art. 11.

2) S. Th. 1. qu. 82. art. 3, c. Secundum quid autem et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet, quod objectum voluntatis in altiori re invenitur, quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Actio enim intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente, actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est.... Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est boum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei, quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior, quam voluntas. De verit. qu. 22. art. 11.

Um diese Frage zu beantworten, hat man zu unterscheiden zwischen natürlicher Nothwendigkeit, zwischen der Nothwendigkeit des Zweckes und zwischen der Nothwendigkeit des Zwanges. Die Nothwendigkeit des Zwanges besteht darin, dass ein Wesen durch eine äussere wirkende Ursache in der Weise zu einer Thätigkeit determinirt wird, dass es die Thätigkeit weder unterlassen, noch in anderer Weise thätig sein kann. Eine solche Nothwendigkeit widerstreitet schlechterdings der Natur des Willens; denn eine solche Determination ist eine gewaltsame, und die Begriffe von „gewaltsam" und „selbst gewollt" (violentum et voluntarium) sind widersprechende Begriffe [1]. Die Nothwendigkeit des Zweckes dagegen besteht darin, dass ein Wesen, vorausgesetzt, dass es einen bestimmten Zweck will, auch bestimmte Mittel zum Zwecke wollen *muss*, wenn ohne selbe der Zweck nicht erreichbar ist. In diesem Müssen lässt sich kein Widerspruch mit der Natur des Wollens entdecken; die Nothwendigkeit des Zweckes widerstreitet also der Natur des Willens nicht [2]. Ebenso wenig steht aber auch die natürliche Nothwendigkeit in Widerspruch mit dem Willen. Diese Nothwendigkeit besteht nämlich ihrem Wesen nach darin, dass Etwas vermöge seiner Natur zu einem bestimmten Ziele hingeordnet ist. Eine solche Hinordnung zu einem bestimmten Ziele muss aber auch bei dem Willen statt haben, weil ja der Zweck zur Ermöglichung des Handelns ebenso vorausgesetzt ist, wie die höchsten Principien des Denkens für die Thätigkeit des Verstandes in der Erkenntniss [3].

Dieses vorausgesetzt lässt es sich nun leicht bestimmen, in welcher Richtung eine Nothwendigkeit des Wollens anzunehmen sei, und in welcher nicht, so wie, von welcher Art diese Nothwendigkeit des Wollens sei. Nothwendig strebt nämlich der menschliche Wille nach der Glückseligkeit, als dem höchsten Ziele alles menschlichen Strebens und Handelns. Diese Nothwendigkeit ist eine natürliche, und der Mensch kann diese Glückseligkeit in keiner Weise nicht wollen. Was aber die Mittel betrifft, welche zu dieser Glückseligkeit führen sollen, so gibt es solche, welche dazu nicht schlechterdings nothwendig sind, und solche, ohne welche das Ziel gar nicht erreichbar ist. Die erstern nun strebt der Wille in keiner Weise nothwendig an; wohl aber ist solches in Bezug auf letztere der Fall, vorausgesetzt, dass der Verstand die

1) De verit. qu. 22. art. 5. De malo, qu. 6. art. 1.

2) S. Th. 1. qu. 82. art. 1, c.

3) Ib. l. c. Necessitas naturalis non repugnat voluntati; quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis. Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. De verit. qu. 22. art. 5.

nothwendige Verknüpfung derselben mit der Glückseligkeit als dem höchsten Ziele vollkommen erkennt. Allein diese vollkommene Erkenntniss ist bedingt durch die Anschauung der göttlichen Wesenheit; und da jene erst im jenseitigen Leben uns zu Theil wird, so wird auch diese Nothwendigkeit des Wollens erst im Jenseits zum Eintritt kommen; hienieden kann von einer solchen Nothwendigkeit nicht die Rede sein. Wohl können wir also in diesem gegenwärtigen Leben erkennen, dass unsere Glückseligkeit im Besitze Gottes liege, und dass wir deshalb dasjenige suchen und anstreben müssen, was Gottes ist; aber da wir die Verknüpfung des Besitzes Gottes mit unserer Glückseligkeit noch nicht vollkommen durch unmittelbare Anschauung erkennen, so strebt auch unser Wille hienieden nicht mit Nothwendigkeit nach dem Besitze Gottes und nach den Mitteln, welche uns zum Besitze Gottes führen. So müssen wir also sagen, dass der menschliche Wille zwar nothwendig nach dem Zwecke der menschlichen Thätigkeit, nach der Glückseligkeit strebe; dass er aber in Bezug auf die Bedingungen dieser Glückseligkeit, in Bezug auf die Mittel zum Zwecke aller Nothwendigkeit enthoben sei [1]). Und damit haben wir denn das Gebiet der menschlichen *Freiheit* bezeichnet [2]),

§. 179.

Dass der Mensch frei sei, ist die nothwendige Folge seiner vernünftigen Natur. Es gibt Dinge, welche wirksam sind ohne Urtheil, wie die leblosen Dinge; es gibt ferner Dinge, welche thätig sind nach der Norm eines Urtheils, so jedoch, dass dieses Urtheil nur ein instinctives, nicht ein bewusstes ist, wie solches bei den Thieren stattfindet. Der Mensch aber handelt mit Bewusstsein, also nach der Norm eines mit Ueberlegung gefällten Urtheils über das, was er zu thun oder zu unterlassen vorhat. Er kann daher auch in seinem Thun sich für dieses oder jenes bestimmen; er ist nicht zu Einem bestimmt: — mit Einem Worte: weil der Mensch vernünftig ist, darum ist er auch frei [3]). — Die Freiheit unsers Willens ist uns ferner auch durch

1) S. Th. 1. qu. 82. art. 2, c. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo, quod voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult. De verit. qu. 22. art. 5. De malo, qu. 6. art. 1.

2) S. Th. 1. 2. qu. 13. art. 3, c.

3) S. Th. 1. qu. 83. art. 1, c. De verit. qu. 24. art. 1. C. g. l. 2. c, 48. l. 1.

unser Selbstbewusstsein gewährleistet, sowie dadurch, dass ohne Freiheit kein Verdienst und keine Schuld, keine Belohnung und keine Bestrafung möglich wäre [1]).

Handelt es sich nun aber um den Begriff der Freiheit, so bietet uns derselbe eine doppelte Seite dar, nemlich eine negative und eine positive, d. h. der Begriff der Freiheit verhält sich einerseits negirend, andererseits ponirend. Betrachten wir ihn zuerst von dem erstern Gesichtspunkte aus, so negirt die Freiheit ihren Gegensatz, die Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit aber, welche durch die Freiheit negirt wird, ist wiederum eine doppelte, die Nothwendigkeit des Zwanges und natürliche Nothwendigkeit. Hienach besteht in dieser Richtung die Freiheit des Willens darin, dass er einerseits durch keine äussere Ursache zu einer Handlung ohne sein Zuthun determinirt werden kann, und dass er andererseits in seinem Handeln nicht zu Einem durch seine eigene Natur determinirt ist, sondern sich indifferent verhält zu verschiedenem. Nur zu Einem ist der Wille, wie wir gehört haben, von Natur aus determinirt, nemlich zur Glückseligkeit als Zweck, zu allem Uebrigen verhält er sich indifferent [2]).

Betrachten wir dagegen die Freiheit nach ihrer positiven Seite, so ist eben jene Indifferenz des Willens, welche aus der Negation der Nothwendigkeit erfolgt, die gemeinsame Wurzel aller positiven Bestimmungen, welche der Begriff der Freiheit in sich schliesst. Eben weil der Wille indifferent sich verhält zu Verschiedenem, kann der Wille zwischen Verschiedenem wählen, sich in verschiedener Weise bestimmen. Und zwar kann diese Selbstbestimmung möglicherweise eine dreifache sein. Der Wille ist indeterminirt in Hinsicht auf die verschiedenen Mittel zum Zwecke; er kann daher für dieses oder jenes sich bestimmen, dieses oder jenes anstreben (appetere hoc vel illud). Der Wille ist aber auch indeterminirt in Hinsicht auf seine Thätigkeit selbst; daher kann er sich für ein und dasselbe Gut bestimmen oder nicht bestimmen, dasselbe anstreben oder nicht anstreben. Endlich ist der Wille auch indeterminirt in Rücksicht auf die Ordnung der Mittel zum Zwecke; er kann daher solches anstreben, was in Wahrheit zum Zwecke der Glückseligkeit hingeordnet ist, aber auch solches, was nur fälschlicher Weise in Beziehung zum Zwecke der wahren Glückseligkeit zu stehen scheint. Mit andern Worten: er kann wahre und falsche

c. 88. Ex hoc dicitur homo prae caeteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturae, ut bruta.

1) De verit. qu. 24. art. 1. De malo, qu. 6. art. 1.

2) C. g. l. 1. c. 68. Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est, velle et non velle, excludit et determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae agentis. S. Th. 1. 2. qu. 10. art. 4, c. Voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa.

Güter anstreben, er kann nach der Ordnung der Vernunft, welche ihm das wahre Gut vorhält, handeln; er kann aber dieser Ordnung der Vernunft auch entgegenhandeln, er kann ein Gut anstreben, welches zwar dem Sinne als ein Gut erscheint, aber vor dem Richterstuhl der Vernunft als ein falsches, der Ordnung der Vernunft widerstreitendes sich darstellt. Sagen wir es kurz: es kann das Gute und das Böse thun [1]).

Diese drei Momente also sind es, welche der Begriff der menschlichen Freiheit, nach seiner positiven Seite betrachtet, in sich schliesst. Die menschliche Freiheit ist wesentlich Wahlfreiheit, und die Wahl kann sich in den drei genannten Gegensätzen bewegen. Aber man sieht leicht, dass das letzterwähnte Moment, nemlich die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös einen Zustand der menschlichen Natur voraussetzt, welcher die Möglichkeit, von der rechten Ordnung abzuweichen, mit sich führt, vor Allem also einen Defect in der Erkenntniss zulässt. Befindet sich die menschliche Natur in einem Zustande, welcher jeden solchen Defect ausschliesst, dann kann von einer Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös nicht mehr die Rede sein, wie denn solches auch wirklich bei den Seligen stattfindet. Und von diesem Gesichtspunkte aus kann und muss man mit Recht sagen, dass die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Bös nicht zum eigentlichen Wesen der Freiheit gehört, und dass die Freiheit besteht ohne jene Möglichkeit, zu wählen zwischen Gut und Bös. Nur als ein Kennzeichen der Freiheit überhaupt kann man jene Möglichkeit betrachten [2]).

1) De verit. qu. 22. art. 6, c. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, sc. respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea, quae sunt ad finem.... Voluntas (enim) de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum, quae sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus, appetere hoc vel illud. Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet et non exire.... et inde est, quod voluntas potest velle et non velle. Tertio est indeterminatio voluntatis respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit, sc. ex indeterminatione circa objectum in his, quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere. S. Th. 1. 2. qu. 13, art. 6. C. g. l. 1. c. 88. l. 2. c. 47.

2) De verit. qu. 22. art. 6, c. Libertas voluntatis in tribus consideratur, sc. quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle, et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum, et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum

Aus diesen Erörterungen über die Freiheit des Willens ergibt sich denn nun von selbst auch der Begriff dessen, was wir liberum arbitrium nennen. Dasselbe können wir nicht betrachten als einen Habitus, weil der Habitus eine Beziehung hat zum Guten oder zum Nichtguten, während das liberum arbitrium sich zu beiden indifferent verhält. Das liberum arbitrium muss vielmehr als eine Potenz gefasst werden, und es kann daher nur die Frage sein, welches denn diese Potenz sei[1]). Man hat gesagt, das liberum arbitrium gehöre dem Verstande und Willen zugleich an, weil zur freien Wahl beides zusammenwirken müsse, der Verstand und der Wille. Allein auch das ist nicht richtig. Denn der eigentliche Act des liberum arbitrium ist doch die Wahl[2]). Zur Wahl ist nun zwar das Urtheil der Vernunft vorausgesetzt; aber die Wahl selbst gehört denn doch nur dem Willen an. Daher muss das liberum arbitrium nach seinem formellen Begriffe dem Willen allein zugetheilt werden[3]). Das liberum arbitrium ist also der Sache nach dasselbe mit dem Willen,. und unterscheidet sich von demselben nur dadurch, dass der Wille, wenn er als liberum arbitrium bezeichnet wird, speciell in Bezug auf einen bestimmten Act desselben, nämlich den Act der Wahl, betrachtet wird[4]). So kann man sagen, dass das liberum arbitrium zu dem Willen als solchem in einem analogen Verhältnisse stehe, wie die Vernunft zum Verstande. Der Verstand erfasst nämlich einfach die höchsten Principien; die Vernunft dagegen leitet daraus die Folgerungen ab, und führt die besondern Wahrheiten auf jene zurück. So strebt auch der Wille einfach nach dem höchsten Zwecke; das liberum arbitrium dagegen wählt zwischen den Mitteln zum Zwecke. Und da nun der Zweck im Han-

horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorundam objectorum, sc. respectu eorum, quae sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorundam eorum, sc. quae sunt ad finem, nec respectu cujuslibet status naturae, sed *illius* tantum, in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

1) De pot. anim. c. 7. De verit. qu. 24. art. 4. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 1. S. Th. 1. qu. 83. art. 2.

2) S. Th. 1. qu. 83. art. 3, c. Dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere.

3) De verit. qu. 24. art. 5. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 2. S. Th. 1. qu. 83. art. 3, c.

4) De verit. qu. 24. art. 6. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. De potent. anim. c. 7. In l. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 3.

deln die gleiche Stellung einnimmt, wie die höchsten Principien in der Erkenntniss [1]), so sieht man leicht, dass das Verhältniss des liberum arbitrium zum Willen das analoge ist, wie das Verhältniss der Vernunft zum Verstande. Und wie Verstand und Vernunft sich nicht realiter, sondern blos beziehungsweise unterscheiden, so auch der Wille und das liberum arbitrium [2]).

Die Freiheit als wesentliche Eigenschaft des Willens kann ihrem Wesen nach weder erhöht noch verringert werden [3]); sie ist aber auch unverlierbar [4]). Und wie sie durch die göttliche Mitwirkung nicht gefährdet wird, so wird sie auch nicht aufgehoben durch die göttliche Voraussehung. Denn Gott sieht die freien Handlungen eben als das voraus, was sie sind, nämlich als freie: woraus folgt, dass seine Voraussehung deren Wesen als freie Handlungen unberührt lässt und sie nicht zu nothwendigen macht. Was Gott voraussieht, geschieht gewiss; aber es geschieht von Seite des Menschen nicht mit Nothwendigkeit; Gottes Voraussehung bedingt und beursacht die menschlichen Handlungen nicht. Der menschliche Wille bleibt also in seiner Freiheit bestehen [5]). Und weil der Wille das bewegende Princip in dem ganzen Haushalte des bewussten Lebens des Menschen ist, indem er alle übrigen Kräfte des Menschen, deren Thätigkeit in den Bereich des Bewusstseins fällt, bewegt und zur Thätigkeit determinirt, so werden auch alle diese andern Seelenkräfte durch den Willen in den Bereich der Freiheit heraufgezogen. Das ganze bewusste Leben des Menschen wird durch den Willen zu einem freien herangebildet, und daher sind nicht blos jene Handlungen frei, welche der Wille für sich selbst vollzieht, sondern auch jene, welche auf Geheiss des Willens von einer andern Kraft ausgeführt werden [6]).

So viel über das psychologische Lehrsystem des heil. Thomas. Wir sehen, wie tief und allseitig Thomas das menschliche Wesen und Leben durchforscht hat. Es ist ihm in seinen psychologischen Beobachtungen kaum Etwas entgangen, was ein hervorragendes Interesse für die menschliche Erkenntniss haben kann. Die menschliche Natur tritt uns in dieser Lehre in ihrer ganzen Würde und Erhabenheit gegenüber. Wenn die Araber das menschliche Wesen verstümmelten, indem sie der individuellen Seele gerade die höchsten und vornehmsten Kräfte,

1) C. g. l. 1. c. 80. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones: ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur.

2) S. Th. 1. qu. 83. art. 4, c. — 3) In l. sent. 2. dist. 25. qu. 1. art. 4. — 4) S. Th. 1. qu. 83. art. 2, ad 3.

5) C. g. l. 3. c. 94. Non sequitur, quod si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant.

6) In l. sent. 2. dist. 25. qu. 1. art. 3. Cf. De verit. qu. 24. art. 6.

auf welchen die ganze Erhabenheit des Menschen über allen andern Dingen der Erscheinungswelt beruht, absprachen und sie als transcendente Principien über den Menschen hinstellten, so hat Thomas der menschlichen Natur ihre volle Integrität und damit ihren Vorrang vor allen andern Naturen, welche sie umgeben, sicher gestellt, und damit auch die bizarre Erkenntnisslehre abgewendet, welche bei den Arabern auf der Grundlage der gedachten Annahme erwachsen war. In der thomistischen Lehre bewahrheitet sich der Satz vollkommen, dass der Mensch der Horizont und das Bindeglied beider Welten sei, der geistigen und der materiellen, weil nach seiner Lehre die beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens, Leib und Seele, eine wahrhaft einheitliche Natur bilden. Nur wenn jenes Verhältniss festgehalten wird, welches Thomas zwischen Leib und Seele festhält, lassen sich alle Erscheinungen in dem seelisch leiblichen Leben des Menschen genügend erklären, ohne dass man dabei in Gefahr käme, dem einen oder dem andern der beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens zu nahe zu treten. Da erscheint das Leben des Menschen als ein wahrhaft einheitliches, und es ist daher vollkommen erklärlich, wenn die besondern concentrischen Lebenskreise im Menschen in Bezug auf ihre Beschaffenheit sich erfahrungsgemäss so genau und harmonisch entsprechen, und wenn die Leiblichkeit überall ein getreuer Spiegel des innen waltenden intellectuellen und sittlichen Lebens ist. So ist das psychologische Lehrsystem des heil. Thomas nicht minder grossartig und tief, als die übrigen Theile seiner Lehre. Wir können darüber nichts besseres sagen, als was ein neuerer Gelehrter, ein gründlicher Kenner der thomistischen Psychologie, darüber urtheilt. „Die Psychologie des englischen Lehrers," sagt Morgott[1]), „ist das Meisterstück seines Systems, jene Disciplin, worin sich seine philosophischen Grundprincipien am glänzendsten bewähren. Was die Kirche über das Wesen des Menschen, über Seele und Leib und ihr Verhältniss geglaubt und gelehrt, und was ihre grössten Lehrer, namentlich der grosse Psychologe Augustinus, auf diesem Glaubensgrunde hierüber zum speculativen Wissen gebracht; was dann die philosophirende Vernunft in ihrem grössten Repräsentanten aus blos natürlichen Erkenntnissquellen über das Wesen des Menschen mehr geahnt, als begriffen: all dieses ist der Stoff der thomistischen Psychologie, — eine ungestaltete, chaotische Masse traditioneller Ideen, *über* welcher der systematisirende Geist des Aquinaten schwebt, nicht eklektisch ordnend, sondern selbstständig gestaltend, indem er die Ideenfülle der Väter in den aristotelischen Formen logisch schärfer und bestimmter abgränzt, andererseits das endliche, begriffliche Denken des Stagyriten durch den Inhalt christ-

1) *Morgott,* Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas, S. 5.

licher Wahrheit ergänzt und erhöht, und eben hiedurch auch auf diesem Gebiete, nach dem bekannten Ausdrucke Möhlers, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich erweist. Ergänzung, Erhöhung, Vollendung der aristotelischen durch die Psychologie der Kirche und der Väter, — das ist die thomistische Psychologie."

d) Eudämonologie, Ethik und Soteriologie.

§. 180.

Die ganze eudämonologische und ethische Lehre des heil. Thomas baut sich auf der Theorie des Zweckes auf. Thomas entwickelt nämlich zuerst den Begriff und die Theorie des Endzweckes überhaupt und im Allgemeinen, um davon auf die Endbestimmung des Menschen im Besondern hinüberzukommen und dadurch der ganzen Ethik die Grundlage unterzubreiten. Wir müssen daher in unserer Darstellung den gleichen Gang einhalten.

Alles, sagt Thomas, was thätig ist, ist thätig um eines Zweckes willen; die Zweckbeziehung ist von jedwelcher Thätigkeit untrennbar [1]). Nur kann der in der Thätigkeit und durch dieselbe intendirte Zweck von doppelter Art sein; er kann nämlich in Etwas liegen, was von der Thätigkeit selbst verschieden ist, d. h. die Thätigkeit kann darauf ausgehen, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen, welche von ihr selbst verschieden ist; oder aber der Zweck kann in der Thätigkeit selbst liegen, d. h. die Thätigkeit kann sich selbst Zweck sein, wie solches z. B. beim Denken und bei der sinnlichen Erkenntnissthätigkeit der Fall ist. Immer aber ist mit der Thätigkeit der Zweck nothwendig verbunden, mag dieser ausser oder in der Thätigkeit selbst liegen [2]).

Ist nun aber Alles, was thätig ist, nur thätig um eines Zweckes willen, so fällt der Begriff des Zweckes mit dem Begriff des Guten zusammen, und man kann daher ebenso allgemein sagen: Alles, was thätig ist, ist nur thätig um des Guten willen [3]). Wenn nämlich ein Wesen nach Etwas als nach dem Zwecke seiner Thätigkeit strebt, so

1) C. g. l. 3. c. 2.

2) C. g. l. 3. c. 2. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, ut intelligere et sentire; et siquidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

3) De verit. qu. 21. art. 2. Omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni.

muss dieses Etwas ihm conveniren, sich vervollkommnend zu ihm verhalten, denn es kann nach demselben nur in so ferne streben, als es die genannte Eigenschaft besitzt. Das ist aber der Begriff des Guten; denn eben das ist gut für ein Wesen, was demselben convenirt, was dazu geeigenschaftet ist, dasselbe zu vervollkommnen. Folglich ist alle Thätigkeit auf das Gute hingerichtet [1]). — Gut, sagt Aristoteles, ist dasjenige, was alle Dinge anstreben. Der Begriff des Guten bringt es also mit sich, dass es das Streben, das Begehren eines Dinges befriedigt, dass es zu diesem Streben als der Terminus sich verhalte, in welchem das Streben ruht. Das Gleiche gilt aber auch vom Zwecke; der Begriff desselben bietet uns den gleichen Gesichtspunkt dar. Folglich kann auch aus diesem Grunde in dem Satze: „Alle Thätigkeit bezieht sich wesentlich auf einen Zweck,“ dem Begriffe des Zweckes der Begriff des Guten substituirt werden [2]).

Aus diesen Prämissen folgt nun der wichtige Lehrsatz, welchen Thomas als Grundlage seiner ganzen Eudämonologie unterbreitet; der Satz nämlich, dass der Endzweck jedes Wesens das Gute sei. Denn wenn jedes Wesen zu seinem Zwecke durch seine Thätigkeit hingeordnet ist, weil es diesen Zweck nur durch seine Thätigkeit erreichen kann, jede Thätigkeit aber nothwendig auf das Gute geht, mag sie nun ihren Zweck in sich oder ausser sich haben: so folgt daraus nothwendig, dass das Gute der Zweck alles Seienden ist [3]).

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun leicht die Frage beantworten, ob alle Dinge insgesammt zu Einem höchsten Endziele hingeordnet seien, und was als dieses letzte Endziel aller Dinge anerkannt werden müsse. Das Gute als solches ist, wie wir wissen, der Zweck aller Dinge. Das höchste Gut muss also auch das höchste Endziel aller Dinge sein. Das höchste Gut ist aber nur Eines, — es ist Gott. Folglich ist das letzte Endziel aller Dinge Gott selbst [4]). In der That, wo eine

1) C. g. l. 3. c. 3. Inde enim manifestum est, omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit in aliquod determinatum. Id autem, ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum, nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum. De verit. qu. 21. art. 2. Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis. art. 1.

2) C. g. l. 3. c. 3. Finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum; nam „bonum est, quod omnia appetunt.“ Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

3) C. g. l. 3. c. 16. Si autem omne agens agit propter bonum, sequitur, quod cujuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim, quod vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

4) C. g. l. 3. c. 17. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in

Mehrheit von solchen Zwecken gegeben ist, welche einander gegenseitig untergeordnet sind, wie solches im Bereiche des Geschöpflichen stattfindet: da muss ein höchster Zweck vorhanden sein, auf welchen sich alle vorausgehenden Zwecke stufenweise beziehen. Denn in's Unendliche können wir hier eben so wenig gehen, wie bei den wirkenden Ursachen. Dieses letzte Endziel kann aber nur das höchste Gut — Gott — sein; weil eben die Begriffe des Guten und des Zweckes der Sache nach identisch sind, und folglich auch der höchste Zweck und das höchste Gut ein und dasselbe sein müssen [1]). — Zudem hat ja jedes Wesen in seiner Thätigkeit zunächst und auf erster Linie sich selbst im Auge. Diess muss auch von Gott gelten, so ferne er der Urheber aller Dinge ist. Er kann gleichfalls in seiner schöpferischen Thätigkeit zunächst und auf erster Linie nur sich selbst zum Zwecke haben, muss also alle Dinge für sich schaffen. Und wenn dieses, dann müssen nothwendig alle Dinge auf Gott als auf ihr höchstes und letztes Ziel hingerichtet sein [2]).

Aber nun frägt es sich weiter, wie und in wie fern denn Gott das höchste Endziel aller Dinge sei. Es versteht sich von selbst, dass, weil Gott allen Dingen dem Sein nach vorausgeht, er nur in so fern das Endziel aller Dinge sein kann, als jedes dieser Dinge in seiner Weise Gott zu erreichen sucht [3]). Wenn Gott die Dinge um seiner selbst willen schafft, so hat dieses nicht den Sinn, als würde Gott durch die geschaffenen Dinge etwas zu erreichen suchen, was er vorher nicht besitzt: sondern er schafft die Dinge nur in so ferne um

quantum ipsum est bonum, oportet, quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

1) S. Th. 1. 2. qu. 1. art. 4, c. C. g. l. 3. c. 17. p. 28. De malo, qu. 1. art. 1, c.

2) C. g. l. 3. c. 17. p. 28. Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium est igitur ipsemet finis rerum omnium.

3) C. g. l 3. c. 18. Sic enim Deus est ultimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur, qui, etiamsi primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quodquidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur, qui sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id, quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

seiner selbst willen, als er ihnen seine Güte mittheilen und so diese seine Güte an ihnen und in ihnen zur Offenbarung bringen will. Und darum kann die höchste Zweckbeziehung der Dinge auf Gott, wie gesagt, nur so gedacht werden, dass die Dinge auf ihre Weise die göttliche Güte anstreben, die göttliche Güte in ihrer Weise in sich zur Offenbarung zu bringen suchen; nicht aber so, als würden sie durch ihr Streben nach Gott diesem selbst eine Vollkommenheit vermitteln, welche er vorher nicht gehabt hätte [1]).

Verhält es sich also, dann wird es nicht mehr schwer sein, ganz genau die Art und Weise zu bestimmen, in welcher Gott das höchste Endziel aller Dinge ist, und in wie fern alle Dinge Gott als ihr höchstes Endziel anstreben. Dadurch nämlich, dass die geschöpflichen Dinge die Mittheilung der göttlichen Güte in sich aufnehmen und diese göttliche Güte an sich zur Offenbarung bringen, werden sie Gott ähnlich. Ist also gerade dieses der Zweck der geschöpflichen Dinge und geht gerade darauf alles Streben dieser Dinge aus, die göttliche Güte in sich zur Offenbarung zu bringen: so folgt daraus, dass alle Dinge dahin streben, Gott ähnlich zu werden, und dass folglich gerade in dieser Verähnlichung mit Gott die höchste Endbestimmung alles Geschöpflichen bestehe [2]). — In der That, nur in so weit nimmt jedes Wesen an dem Guten Theil, als es ähnlich wird dem höchsten Gute [3]). Und wenn daher, wie bewiesen worden, alle Dinge nach der Theilnahme an dem Guten als nach ihrem Ziele streben, so folgt daraus nothwendig, dass die möglichste Verähnlichung mit Gott das höchste Endziel alles Geschöpflichen sei [4]). — Es strebt ja thatsächlich Alles nach dem Sein, da jedes Wesen von Natur aus der Corruption widersteht [5]). Nur dadurch hat aber jedes Wesen das Sein, dass es Gott ähnlich ist, welcher das subsistente Sein selbst ist; denn es ist nur durch Theil-

1) Ib. l. c. Oportet, quod eo modo effectus tendat in finem, quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit, quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur; quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

2) C. g. l. 3. c. 19. Ex hoc autem, quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur, quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

3) De verit. qu. 21. art. 4.

4) C. g. l. 3. c. 19. Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in ultimum finem.

5) De verit. qu. 21. art. 2, c.

nahme an diesem aus und durch sich bestehenden Sein. Folglich kann das höchste Endziel, worauf all sein Streben hingeht, nur diese Aehnlichkeit mit Gott sein [1]).

In dieser Aehnlichkeit mit Gott besteht denn nun auch die Vollkommenheit eines jeden Dinges; und je mehr ein Wesen zur Aehnlichkeit mit Gott sich erhebt, desto vollkommener ist es auch. Daher wird auch umgekehrt das Mass der Vollkommenheit eines Dinges das Mass seiner Aehnlichkeit mit Gott sein. Und so wird man von diesem Standpunkte aus sagen müssen, dass das höchste Endziel aller Dinge, worauf all ihr Streben hingerichtet ist und hingerichtet sein muss, die grösstmögliche Vervollkommnung sei, weil diese grösstmögliche Vollkommenheit auch die grösstmögliche Aehnlichkeit mit Gott einschliesst, ja diese selbst ist [2]).

§. 181.

Halten wir nun dieses fest, so ergibt sich hieraus leicht, wie wir die Aehnlichkeit der Dinge mit Gott, welche deren Endbestimmung ausmacht, uns zu denken haben. In Gott ist das Sein mit dem Wesen, und sind die Eigenschaften und Thätigkeiten dieses Wesens mit ihm selbst wiederum identisch. Gottes Güte und Vollkommenheit ist also einerseits eine absolut einfache, und andererseits ist er selbst seine absolute Güte und Vollkommenheit. Die geschöpflichen Dinge dagegen sind zwar gleichfalls gut und vollkommen, in so fern sie sind; aber es ist das nicht ihre ganze Güte und Vollkommenheit; ja sie können sogar dem Sein nach gut und vollkommen sein, während sie in anderer Beziehung schlecht und unvollkommen sind, wie solches z. B. bei einem lasterhaften Menschen stattfindet. Damit sie also ihre ganze Güte und Vollkommenheit gewinnen, reicht das blosse Sein nicht aus, sondern es gehören dazu auch noch andere Dinge, ganz besonders aber die ihrer Natur entsprechende Thätigkeit. Nur dadurch gelangen sie zu ihrer ganzen Vollkommenheit und so zu jener vollen Aehnlichkeit mit Gott, zu welcher sie bestimmt sind [3]).

1) C. g. l. 3. c. 19. In omnibus rebus evidenter apparet, quod esse appetunt naturaliter; unde, si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum, et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

2) C. g. l. 3. c. 16. Finis uniuscujusque rei est ejus perfectio.

3) C. g. l. 3. c. 20. p. 33. Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur; unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans; creatura vero secundum diversa; tantoque perfecta bonitas alicujus creaturae majorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur; si vero per-

Weil nämlich in den geschöpflichen Dingen Substanz und Thätigkeit verschieden sind, so ist in ihnen eine doppelte Vollkommenheit zu unterscheiden, die erste und die zweite. Die erste Vollkommenheit liegt in dem Sein selbst, wornach jedes Wesen gut und vollkommen ist, in so fern es ist. Die zweite Vollkommenheit dagegen liegt in der Thätigkeit des Dinges. Erst wenn diese zweite Vollkommenheit zur ersten hinzu kommt, besitzt das Wesen seine ganze Vollkommenheit [1]). Daraus folgt, dass jedes Wesen seinen höchsten Endzweck nur erreichen kann durch seine Thätigkeit, durch jene Thätigkeit nämlich, welche seiner Natur entspricht und durch diese gefordert wird.

Nun ist aber diese Thätigkeit in verschiedenen Wesen wiederum eine verschiedene, eben weil die Naturen dieser Wesen verschieden sind. Bei den einen Wesen ist nämlich alle Thätigkeit bedingt durch die Bewegung, welche sie von einer andern Ursache erfahren, und ausserdem von der Art, dass sie ihrerseits nicht mehr bewegend oder beursachend auf etwas Anderes einfliesst. Bei den andern Wesen ist zwar die Thätigkeit gleichfalls bedingt durch eine fremde bewegende Ursache; aber sie verhält sich selbst zugleich wiederum beursachend zu einer andern Wirkung. Wieder andere Wesen endlich entwickeln aus sich selbst, ohne von einem Andern bewegt zu werden, eine Thätigkeit, und zwar eine solche, welche ihnen immanent bleibt, und

fectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est, quod licet primum et summum bonum sit omnino simplex substantiaeque ei propinquae in bonitate sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae, infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus quam consequuntur animalia et homines. Manifestum est ergo ex dictis, quod licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde licet quaelibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat, quae ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo, qui virtute spoliatus vitiis est subjectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit, in quantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem — divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis, quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est — manifestum est, quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei. Cf. De verit. qu. 21. art. 5.

1) C. g. l. 3. c. 25. c. 113. Omnis res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima rei perfectio.

nicht wiederum eine andere Wirkung erzweckt, nicht umbildend auf eine äussere Materie einfliesst [1]).

Halten wir nun diese verschiedenen Arten von Thätigkeit auseinder, so sehen wir leicht, dass die erstere Art der Thätigkeit den sublunarischen Körpern eigen ist. Diese gelangen somit zur Aehnlichkeit mit Gott dadurch, dass sie in sich selbst vollkommen sind, oder mit andern Worten, dass sie die ihnen eigenthümliche Form besitzen und an dem ihrer Natur entsprechenden Orte sich befinden [2]). Die zweite Art der Thätigkeit dagegen ist den Himmelskörpern eigen; denn diese werden bewegt, und bewegen durch diese Bewegung selbst wiederum die untergeordneten Körper. Die Himmelskörper erreichen somit ihren letzten Endzweck, d. i. die Verähnlichung mit Gott dadurch, dass sie einerseits in sich selbst vollkommen sind, und dass sie andererseits Gott nachahmen in der causativen Thätigkeit. Die dritte Art der Thätigkeit endlich ist das Denken und Wollen. Dieses ist nur den vernünftigen Wesen eigen, und deshalb gelangen diese auf eine ganz eigenthümliche und weit vollkommnere Weise zu ihrem letzten Zwecke, d. i. zur Aehnlichkeit mit Gott, als die übrigen Dinge, wie wir sogleich sehen werden [3]).

So ist denn aus der ganzen bisherigen Entwicklung ersichtlich, dass zwar alle Dinge ein und dasselbe höchste Endziel haben, dass sie aber auf verschiedene Weise zu demselben gelangen. Diese Verschiedenheit leuchtet noch weiter hervor, wenn wir die Thätigkeit der Dinge, wodurch die Erreichung ihres Zweckes bedingt ist, unter einem andern Gesichtspunkte auffassen. Einige Wesen sind nämlich von der Art, dass sie nicht durch eigene Selbstbestimmung zu dem höchsten Ziele ihres Daseins sich hinrichten, sondern dass sie vielmehr von einer andern Ursache auf ihr Ziel hingerichtet und zu demselben hingeführt werden. Das gilt von allen unvernünftigen Wesen. Denn da sie selbst den allgemeinen Zweck des Daseins nicht erkennen, so können sie nicht selbst sich zu demselben hinrichten, sondern setzen vielmehr eine intelligente Ursache voraus, welche sie zu demselben hinordnet. Diese Ursache ist keine andere, als Gott selbst, der Schöpfer

1) C. g. l. 3. c. 22. Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis; quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae; quaedam vero operatio et perfectio operantis actu existentis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo differt a passione et motu, secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiae.

2) Ib. l. c. p. 36. Corpora inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est, ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc, quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium „ubi."

3) Ib. l. 3. c. 22. p. 35. c. 25. De verit. qu. 22. art. 2.

der Natur. Er ordnet die unvernünftigen Wesen zum Zwecke hin entweder durch den rein natürlichen Trieb, welcher allen Wesen eingepflanzt ist, oder durch den sinnlichen Trieb, welcher die sinnliche Vorstellung von dem Objecte als dem Ziele des sinnlichen Begehrens voraussetzt, wie solches im Besondern bei den Thieren stattfindet. Andere Wesen dagegen sind von der Art, dass sie sich selbst mit Bewusstsein und Freiheit zum Anstreben des höchsten Zieles ihres Daseins determiniren. Das findet statt bei den vernünftigen Wesen, zunächst beim Menschen. Und wenn in eine solche Thätigkeit der Begriff des Handelns im strengen Sinne dieses Wortes gesetzt wird, so kann man mit Recht sagen, dass es unter den Naturwesen ausschliesslich Sache des Menschen ist, um eines Zweckes willen zu handeln [1]).

Aus diesen Prämissen ergibt sich nun noch eine weitere Folge, welche nicht ausser Acht gelassen werden darf. Wenn nämlich der höchste Zweck aller Dinge in der Verähnlichung mit Gott besteht, so sieht man leicht, dass man, wenn es sich um die genaue Begriffsbestimmung des höchsten Zweckes handelt, ein doppeltes unterscheiden müsse, nämlich den objectiven und den subjectiven höchsten Endzweck. Der objective Endzweck ist Gott, der subjective Endzweck der Dinge dagegen ist die Verähnlichung der Dinge mit Gott. Und da der höchste Endzweck zugleich auch das höchste Gut ist, so wird auch im Begriffe des höchsten Gutes dieser Unterschied gemacht werden müssen. Das objectiv höchste Gut aller Dinge ist Gott, das subjectiv höchste Gut dagegen ist für alle geschaffenen Wesen die Verähnlichung mit Gott, oder mit andern Worten, die dadurch bedingte höchst mögliche Vollkommenheit [2]).

Aus diesen allgemeinen teleologischen Grundsätzen ergibt sich nun die Teleologie des Menschen im Besondern von selbst. Folgen wir dem heil. Thomas in dieses Gebiet.

§. 182.

Wenn der subjectiv-höchste Endzweck aller Dinge die Vollkommenheit ist, so muss solches auch von dem Menschen gelten. Aber bei dem Menschen fällt diese Vollkommenheit zugleich mit der Glückseligkeit zusammen, in derselben Weise, wie solches bei allen vernünftigen Wesen stattfindet. Denn beide, Vollkommenheit und Glückseligkeit, sind ja durch die Aneignung des Guten von Seite der vernünftigen Creatur bedingt [3]). Handelt es sich also um das höchste

1) Summ. Theol. 1. 2. qu. 1. art. 2. Contr. gent. l. 3. c. 23. c. 24. De verit. qu. 22. art. 1.

2) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, b. art. 2. fol. 244, c sq.

3) C. g. l. 4. c. 79. p. 512. Felicitas ultima est felicis perfectio. S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 2, c.

Gut des Menschen im Besondern, und nimmt man den Begriff des höchsten Gutes nicht im objectiven, sondern im subjectiven Sinne, so ist das höchste Gut und darum auch der höchste Endzweck des Menschen (letzterer gleichfalls im subjectiven Sinne gefasst) die Glückseligkeit. Diese allein strebt denn auch der Mensch um ihrer selbst willen an; alles Andere dagegen nur um ihretwillen [1]).

Dieses vorausgesetzt, frägt es sich nun, worin denn die höchste Glückseligkeit des Menschen bestehe. Diese Frage beantwortet Thomas zuerst negativ, indem er nämlich all dasjenige aufführt, worin die Glückseligkeit nicht bestehen könne, und den Beweis liefert, *dass* sie darin nicht bestehen könne. Die Glückseligkeit, sagt er, kann nicht bestehen im Besitze von Reichthümern; denn diese streben wir ja nicht um ihrer selbst willen an, sondern sie dienen uns blos zur Erhaltung unserer Natur oder zu anderweitigen Zwecken. Wir suchen sie um eines andern Zweckes willen; sie können also nicht das höchste Gut sein, sie können nicht unsere Glückseligkeit ausmachen [2]). Die höchste Glückseligkeit kann ferner nicht bestehen in sinnlichen Genüssen; denn die Glückseligkeit ist ein dem Menschen ausschliesslich eigenthümliches Gut; die Thiere können nur per abusum nominis glückselig genannt werden. Aber die körperlichen, sinnlichen Genüsse theilen wir ja mit dem Thiere; sie sind uns als Menschen nicht ausschliesslich eigen; folglich kann in denselben die Glückseligkeit des Menschen nicht bestehen [3]). Die Glückseligkeit kann fernerhin nicht bestehen in Ruhm und Ansehen: denn das höchste Gut muss sicher und beständig sein; nichts aber ist unsicherer und unbeständiger als Ruhm und Ansehen, weil die Meinung und das Lob der Menschen von einem Tag auf den andern sich ändern kann [4]). Die Glückseligkeit kann nicht einmal bestehen in der Uebung der moralischen Tugenden; denn die Glückseligkeit muss von der Art sein, dass sie nicht mehr als Mittel sich verhält zu einem höhern Zwecke, während dagegen alle Uebungen, welche den moralischen Tugenden entsprechen, auf ein höheres Gut hingerichtet sind, welches dadurch erreicht werden soll [5]).

Nach dieser negativen Beantwortung der gestellten Frage geht dann Thomas über zur positiven Beantwortung derselben.

Die höchste Glückseligkeit des Menschen, lehrt er, fällt zusammen mit seiner höchsten Vollkommenheit. Die höchste Vollkommen-

1) C. g. l. 3. c. 25. p. 47. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiae felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est, quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 3 fol. 246, c.

2) C. g. l. 3. c. 30. S. Th. 1. 2. qu. 2. art. 1.

3) C. g. l. 3. c. 27. cf. S. Th. 1. 2. qu. 2. art. 5. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, a.

4) C. g. l. 3. c. 29. S. Th. 1. 2. qu. 2. art. 3. — 5) C. g. l 3. c. 34.

heit besteht aber, wie wir wissen, bei den geschöpflichen Dingen in ihrer Thätigkeit[1]), und zwar in jener Thätigkeit, welche ihnen vermöge ihrer Natur eigenthümlich ist. Die dem Menschen als solchem eigenthümliche Thätigkeit aber ist die intellective Thätigkeit[2]). In diese werden wir daher die höchste Vollkommenheit und folglich auch die höchste Glückseligkeit des Menschen zu setzen haben[3]).

Aber die intellective Thätigkeit des Menschen ist wiederum eine zweifache, die Thätigkeit des Denkens und die Thätigkeit des Wollens. Es entsteht also wiederum die Frage, in welche dieser beiden Thätigkeiten die Glückseligkeit des Menschen auf erster Linie zu setzen sei.

Thomas lehrt, dass dieses Prärogativ nicht dem Acte des Willens beigelegt werden dürfe. Die Glückseligkeit, sagt er, ist das eigenthümliche Gut der intellectuellen Natur; folglich muss sie dieser gerade nach demjenigen Momente zukommen, welcher ihr ausschliesslich eigenthümlich ist. Dieses Moment ist aber nicht der Wille. Denn der Wille ist eine appetitive Potenz, und eine solche eignet auch andern Dingen ausser dem Menschen, wenn auch nicht in derselben Weise. Alle Dinge haben einen natürlichen Trieb; in den Thieren tritt noch dazu auch ein sinnliches Begehren hervor. Der Wille ist also, so ferne er appetitive Potenz ist, nicht dem Menschen ausschliesslich eigen, sondern nur in so fern, als er eine solche appetitive Potenz ist, welche vom Verstande abhängig und in dem Lichte des letztern thätig ist. Im Acte des Willens kann somit, wenigstens dem Wesen nach und auf erster Linie die Glückseligkeit des Menschen nicht bestehen[4]).

1) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 2, c. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis, unde et actus secundus a Philosopho nominatur.... Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse. C. g. l. 3. c. 60. Felicitas non est secundum habitum, sed secundum actum. In 1 sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. fol. 244, d sq.

2) C. g. l. 3. c. 33. S. Th. 1. 2. qu 3. art. 3.

3) In 1. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. fol. 244, d sq.

4) C. g. l. 3. c. 26. Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat, quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quae tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimode se habent ad cognitionem: quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum; quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent...., quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis, quam in actu voluntatis.

Würde irgend ein Act des Willens diesen Vorzug in Anspruch nehmen können, so müsste solches entweder das Verlangen, oder die Liebe, oder der Genuss sein. Keiner dieser Acte aber kann das Wesen der Glückseligkeit ausmachen. Nicht der Act des Verlangens; denn was wir verlangen, das haben wir noch nicht inne; haben wir aber das höchste objective Gut noch nicht inne, so können wir nicht sagen, dass wir zu unserm höchsten Endziele, zur Glückseligkeit, wirklich gelangt seien. Nicht der Act der Liebe; denn wir lieben das Gute nicht blos dann, wenn wir es wirklich inne haben, sondern auch, wenn wir es noch nicht besitzen; aus dieser Liebe entspringt eben das Verlangen darnach; etwas anderes ist es also, das höchste Gut besitzen, was wir als Endziel betrachten müssen; etwas anderes, dieses höchste Gut lieben, weil diese Liebe auch da sein kann, ohne dass wir noch im Besitze des höchsten Gutes uns befinden und mit dem wirklichen Besitze des letztern nur vollkommener wird, ohne ihr Wesen zu ändern. Nicht der Genuss; denn der Besitz des höchsten Gutes, worin eben die Glückseligkeit besteht, ist selbst wiederum erst die Ursache des Genusses; was aber zu der Glückseligkeit als Wirkung sich verhält, das kann nicht diese selbst sein [1]). In der That hat bei allen Wesen gemäss der Ordnung der Natur nicht die Thätigkeit den Genuss, sondern vielmehr umgekehrt der Genuss die Thätigkeit zum Zwecke; denn wir sehen, dass überall die Natur an jene Thätigkeiten, welche der Natur gemäss sind und von ihr gefordert werden, ein gewisses Vergnügen geknüpft hat zu dem Zwecke, dass dadurch die Dinge angetrieben werden, jene Thätigkeiten zu vollziehen: wie solches z. B. beim Genuss der Speisen und Getränke der Fall ist. Was aber nach einem allgemeinen natürlichen Gesetze blos um eines andern willen da ist, das kann nicht selbst der höchste Zweck sein, und folglich kann auch die Glückseligkeit als der höchste Endzweck des Menschen nicht im Vergnügen oder Genusse bestehen [2]). Der Genuss resultirt im mensch-

1) C. g. l. 3. c. 26. p. 50. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id, quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum, quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quaeratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc, quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus; non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

2) Ib. l. c.

lichen Willen daraus, dass der letzte Endzweck ihm gegenwärtig ist, nicht aber wird umgekehrt der letzte Endzweck dem Willen dadurch gegenwärtig, dass er in ihm Vergnügen findet. Es muss daher etwas anderes sein als der Act des Willens, durch welchen der Zweck ihm gegenwärtig wird, d. h. die Glückseligkeit kann nicht in dem Acte des Willens ihrem Wesen nach bestehen [1]).

Besteht aber die Glückseligkeit nicht in dem Acte des Willens, so kann sie ihrem Wesen nach nur in der Thätigkeit des Verstandes gelegen sein. Und in der That, der Verstand als solcher ist es, welchen der Mensch in keiner Weise mit andern Dingen theilt; die Thätigkeit des Verstandes ist ihm ausschliesslich eigen, und darum ist die Folgerung unabweisbar, dass in der Thätigkeit des Verstandes die Glückseligkeit ihrem eigentlichen Wesen nach und in primärer Weise gelegen sein müsse [2]). — Aber auch hier wird wiederum nur die edelste und vornehmste Thätigkeit des Verstandes dieses Prärogativ für sich in Anspruch nehmen können. Diese edelste und vornehmste Thätigkeit des Verstandes ist aber nicht die Thätigkeit des praktischen Verstandes; denn diese streben wir nicht um ihrer selbst willen an, sondern sie bezieht sich wesentlich auf die Hinordnung der menschlichen Handlungen zu einem höhern Zwecke. Die edelste und vornehmste Thätigkeit des Verstandes ist die speculative oder contemplative Thätigkeit; diese allein also muss das Wesen der Glückseligkeit ausmachen [3]), und es kann jetzt nur mehr die Frage sein, auf welches Object diese speculative oder contemplative Thätigkeit, in so fern in derselben die höchste Glückseligkeit liegt, sich zu beziehen habe.

§. 183.

Diese Frage beantwortet sich leicht, wenn wir uns des allgemeinen Grundsatzes erinnern, dass das letzte objective Endziel aller Dinge, folglich auch des Menschen, Gott sei. Sagen wir also, dass die höchste Endbestimmung des Menschen im Besondern die Glückseligkeit sei, und dass diese Glückseligkeit ihrem Wesen nach in der contemplativen Thätigkeit bestehe, so kann, wenn alle diese Sätze miteinander zu-

1) Quodl. 8. qu. 9. art. 19. S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 4, c. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. In 1. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, b sq.

2) C. g. l. 3. c. 26. p. 49. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 4, c. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. C. g. l. 3. c. 25. p. 45. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus.

3) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 5, c. In 1. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, c.

sammen bestehen sollen, das Object dieser contemplativen Thätigkeit kein anderes als Gott sein. Und daraus folgt dann unmittelbar das letzte Resultat dieser ganzen Untersuchung, welches also lautet: Die Glückseligkeit als das letzte Endziel des Menschen besteht wesentlich in der Erkenntniss Gottes [1]).

In der That, wenn unsere Thätigkeiten in ihrer Art bestimmt werden durch die Objecte, worauf sie sich beziehen, so wird auch eine Thätigkeit um so edler und vorzüglicher sein, je höher und vornehmer das Object derselben ist. Das höchste und vornehmste Object unserer intellectuellen Erkenntniss ist aber Gott: folglich wird auch die Erkenntniss Gottes die edelste und vornehmste Thätigkeit unseres Verstandes sein. Steht es also fest, dass die Glückseligkeit des Menschen nur in der edelsten und vornehmsten Thätigkeit des Verstandes bestehen könne, so kann nur die Erkenntniss Gottes die höchste Glückseligkeit des Menschen ausmachen [2]).

Und so gelangt denn der Mensch auf eine eigenthümliche, ihn vor allen übrigen Naturwesen auszeichnende Weise zu seinem höchsten Ziele. Wenn nämlich das letzte Endziel aller Dinge die Aehnlichkeit mit Gott ist, so sind die intellectuellen Wesen schon in so ferne auf eine eigenthümliche und hervorragende Weise Gott ähnlich, dass sie intellectueller Natur sind; noch mehr aber verähnlichen sie sich mit Gott dadurch, dass sie wirklich (actu) erkennen, weil Gott vermöge seines Wesens stets actu erkennend ist. Am meisten aber erheben sie sich zur Aehnlichkeit mit Gott dadurch, dass sie *Gott* erkennen; weil Gott gleichfalls zunächst und auf erster Linie sich selbst erkennt, und erst auf zweiter Linie durch sich selbst auch Anderes erkennt. Die intellectuellen Wesen, und darunter auch die Menschen, gelangen also am vollkommensten zur Aehnlichkeit mit Gott und erreichen so den letzten Endzweck alles Daseins auf eine weit vollkommnere Weise, als die übrigen Dinge [3]).

So haben wir denn das Wesen der Glückseligkeit als des letzten

1) C. g. l. 3. c. 25. c. 37. Cf. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, c.

2) C. g. l. 3. c. 25. p. 44. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad operationem propriam bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et praecipue in operationibus, quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet, quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis, quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae.

3) C. g. l. 3. c. 25. p. 45 sq. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 3. fol. 246, a.

subjectiven Endzieles des Menschen kennen gelernt. Fragen wir also, ob die Glückseligkeit ein geschaffenes oder ungeschaffenes Gut sei, so werden wir unterscheiden müssen zwischen dem Objecte oder der Ursache dieser Glückseligkeit, und zwischen dem subjectiven Wesen derselben. Betrachten wir die Glückseligkeit nach ihrer Ursache oder nach ihrem Objecte, so ist sie offenbar ein ungeschaffenes Gut; betrachten wir sie dagegen nach ihrem subjectiven Wesen, dann ist sie als etwas Geschaffenes zu denken [1]).

Es kann nun aber die Erkenntniss Gottes auf Seite des Menschen wiederum eine verschiedene sein, und je nach dieser Verschiedenheit ist sie auch mehr oder minder vollkommen. Es gibt eine Erkenntniss Gottes, welche der Mensch gewissermassen von Natur aus besitzt, indem ihn seine Natur selbst unmittelbar und ohne weitere Reflexion dazu hinleitet, aus der Ordnung in der Welt den Ordner zu erschliessen [2]); es gibt ferner eine demonstrative Erkenntniss Gottes; eine Erkenntniss Gottes durch den Glauben, und endlich die schauende Erkenntniss Gottes (visio Dei per essentiam). Durch diese Unterscheidung ist nun eine neue Untersuchung angebahnt: es muss nämlich die Frage entstehen, welche dieser Erkenntnissweisen Gottes das Wesen der menschlichen Glückseligkeit ausmache.

Thomas sucht vor Allem nachzuweisen, dass die Glückseligkeit des Menschen nicht in der ersterwähnten Erkenntnissweise Gottes gelegen sein könne. Der Hauptgrund, auf welchen er sich hiebei stützt, ist dieser, dass die Glückseligkeit ihrem Begriffe nach eine ganz vollkommene Thätigkeit sein müsse. Diess lasse sich aber von jener ersterwähnten Erkenntnissweise nicht sagen. Denn abgesehen davon, dass sie vielfachem Irrthum ausgesetzt ist, ist eine solche allgemeine Erkenntniss, welche keine eigenthümlichen Merkmale des Gegenstandes distinct in sich einschliesst, schon im Allgemeinen unter allen Erkenntnissweisen die unvollkommenste [3]). — Allein auch von der demonstrativen Erkenntniss

1) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 1, c. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. fol. 244, c sq.

2) C. g. l. 3. c. 38. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc, quod Deum esse sit per se notum, sicut quibusdam videtur; sive, (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum, quas videmus. Quis autem vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habemus; sicut quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quandam causam harum operationum, quae aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes, quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

3) C. g. l. 3. c. 38.

Gottes, fährt Thomas fort, lasse sich nicht sagen, dass in ihr die menschliche Glückseligkeit bestehe. Die Glückseligkeit muss nämlich etwas Allgemeines sein, welches für alle Menschen erreichbar ist. Zur demonstrativen Erkenntniss Gottes gelangen aber nur wenige Menschen. Ferner muss die Glückseligkeit in einer vollkommenen Thätigkeit bestehen. Zur Vollkommenheit der Erkenntniss gehört aber wesentlich die Gewissheit. Die demonstrative Erkenntniss Gottes lässt jedoch gar Manches ungewiss; daher die Verschiedenheit der philosophischen Meinungen in diesem Gebiete[1]. — Endlich kann auch die Glaubenserkenntniss nicht dasjenige sein, was die menschliche Glückseligkeit ausmacht. Die Erkenntniss Gottes durch den Glauben ist zwar dem Inhalte nach vollkommener, als die demonstrative Erkenntniss; allein was die subjective Erkenntnissweise betrifft, steht dieselbe dem Range nach unter der wissenschaftlichen Erkenntniss, weil sie keine innere Evidenz der Wahrheit mit sich führt. Kann also die wissenschaftliche Erkenntniss auf den Vorzug keinen Anspruch machen, das Wesen der menschlichen Glückseligkeit zu bilden, so auch nicht die Glaubenserkenntniss[2]. Zudem besteht die Glückseligkeit principaliter in der Thätigkeit des Verstandes; im Glauben aber nimmt der Willensact die Principalität für sich in Anspruch, weil hier der Wille den Verstand zur Beistimmung determiniren muss[3].

Kann nun aber in allen diesen untergeordneten Weisen der Gotteserkenntniss die höchste Glückseligkeit des Menschen nicht gelegen sein, so folgt, dass dieselbe nur in der unmittelbaren Anschauung Gottes ihr Wesen haben könne. Und in der That, wenn das eigenthümliche Object der intellectuellen Erkenntniss die Wesenheit des Erkenntnissgegenstandes ist, so kann die Verstandeserkenntniss überall erst dann vollkommen sein, wenn sie zu diesem Ziele gelangt ist. So lange wir also Gott erst aus seinen Wirkungen als Ursache dieser letztern erkennen und noch nicht zur directen Erkenntniss seiner Wesenheit uns erhoben haben, ist unsere Gotteserkenntniss immer noch eine unvollkommene, und es bleibt in uns daher immer noch das natürliche Verlangen nach jener vollkommenen Erkenntniss. Wir sind darum noch nicht vollkommen glücklich. Diess werden wir erst dann, wenn wir zur directen und unmittelbaren Erkenntniss der göttlichen Wesenheit emporgestiegen sind, weil wir erst damit die vollkommene Erkenntniss Gottes erreicht haben[4]. — Wir haben nun aber schon früher

1) Ib. l. 3. c. 39. — 2) C. g. l. 3. c. 40.

3) Ib. l. c. Ostensum est supra, quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

4) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 8, c. Objectum intellectus est quod quid est, i. e.

gezeigt, dass und wie diese unmittelbare Anschauung Gottes uns nur auf übernatürliche Weise zugetheilt werden könne. Da in dieser Schauung die göttliche Wesenheit selbst die intelligible Species ist, durch welche wir Gott erkennen [1]), so muss Gott uns einerseits durch ein übernatürliches Princip, welches das „Licht der Herrlichkeit" heisst, dazu disponiren, dass wir der Aufnahme jener intelligibeln Species fähig werden [2]), und muss dann selbst unserm Verstande als intelligible Species sich mittheilen [3]). Da befinden wir uns also ganz im Gebiete des Uebernatürlichen: — die höchste Glückseligkeit des Menschen kann mithin nur eine *übernatürliche* sein [4]).

§. 184.

Verhält es sich aber also, dann ist leicht ersichtlich, dass wir zur höchsten Glückseligkeit in diesem gegenwärtigen Leben nicht zu gelangen vermögen. Denn so lange die Seele mit dem Leibe verbunden ist, ist der Verstand in seiner Erkenntniss an das Sinnliche gebunden und nicht dazu geeigenschaftet, das göttliche Wesen unmittelbar anzuschauen [5]). — Zudem muss die Glückseligkeit als das höchste Ziel des Menschen etwas Stabiles sein; denn erst dann ist unser natürliches Streben nach Glückseligkeit befriedigt, wenn wir in den stabilen Besitz der letztern eingetreten sind. Aber in diesem gegenwärtigen Leben gibt es keine Stabilität der Glückseligkeit; denn wir alle sind Unglücksfällen und Krankheiten ausgesetzt, wodurch jene Thätigkeit, in welcher allein die Glückseligkeit möglicherweise bestehen könnte, gehindert wird [6]). — Je inniger wir ferner Etwas lieben oder verlangen, um so schmerzlicher ist uns der Verlust desselben. Wäre daher die höchste Glückseligkeit, welche wir ja am meisten lieben und verlangen, auf dieses gegenwärtige Leben gewiesen, dann hätten wir volle

essentia rei. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet cognoscatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem... Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

1) C. g. l. 3. c. 51. — 2) C. g. l. 3. c. 53. 54. — 3) C. g. l. 3. c. 52.

4) S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 5, c. — 2. 2. qu. 2. art. 3, c. Beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.

5) C. g. l. 3. c. 48. — 6) Ib. l. c. p. 87. In l. sent. 4. dist 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, d sq.

Gewissheit, dass sie uns durch den Tod werde entrissen werden, und volle Ungewissheit darüber, ob sie bis zum Tode fortdauern werde. Wir würden folglich um so unglücklicher sein, je glücklicher wir sind [1]).

Aber ist denn dieses gegenwärtige Leben ganz und gar ausgeschlossen von all dem, was zur Glückseligkeit gehört? Ist es gar nicht möglich, im gegenwärtigen Leben irgendwie glücklich zu sein? — Doch. Wir haben nämlich zu unterscheiden zwischen einer vollkommenen und unvollkommenen Glückseligkeit. Nur die vollkommene Glückseligkeit kann als das letzte Endziel des Menschen gedacht werden, und nur sie allein ist also auch ausschliesslich auf das künftige Leben gewiesen. Eine unvollkommene Glückseligkeit aber können wir auch im gegenwärtigen Leben schon gewinnen, dürfen und können sie aber dann freilich nicht als unser letztes Endziel betrachten. Diese unvollkommene Glückseligkeit besteht dann ihrem Wesen nach in der Erkenntniss und Betrachtung der höchsten Wahrheit, wie selbe uns durch die speculative Wissenschaft vermittelt wird. Sie ist eine gewisse Theilnahme an der wahren und höchsten Glückseligkeit [2]). Und zu dieser unvollkommenen Glückseligkeit sind dann, um sie zu ermöglichen und zu fördern, wiederum gewisse andere Dinge erfordert; vor Allem eine gute Disposition des Leibes, weil durch krankhafte Zustände der Leiblichkeit die speculative Erkenntnissthätigkeit gehindert wird [3]); dann auch äussere Güter, weil diese wiederum die Bedingungen der Erhaltung und Förderung des körperlichen Lebens sind [4]); und endlich die Gesellschaft von Freunden; denn auch dieser bedarf der Mensch zu jener Thätigkeit, welche seine unvollkommene Glückseligkeit in diesem Leben begründet [5]).

Die vollkommene Glückseligkeit aber kann, wie gesagt, nur in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestehen und folglich erst im künftigen Leben eintreten. — Wenn aber gesagt wird, dass die vollkommene Glückseligkeit ihrem Wesen nach in der Anschauung Gottes bestehe, so ist damit nicht gesagt, dass davon der Genuss ausgeschlossen sei. Nur gehört der Genuss nicht zum Wesen der Glückseligkeit, sondern verhält sich nur als begleitende Folge der letztern. Der Genuss geht nämlich daraus hervor, dass der Wille in dem höchsten Gute, nachdem der Geist in den Besitz desselben gelangt ist, ruht. Und da nun die Glückseligkeit nichts anderes ist, als der erlangte Besitz des höchsten Gutes, so muss nothwendig daraus der Genuss erfolgen;

1) C. g. l. 3. c. 48. p. 88. S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 3, c. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 3. art. 2, ad 4. — art. 6, c. qu. 5. art. 3, c. — 3) S. Th. 1. 2. qu. 4. art. 6. — 4) Ib. qu. 4. art. 7.

5) Ib. art. 8, c. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.

der Genuss verhält sich daher stets begleitend zu der Glückseligkeit [1]). Dasselbe gilt auch von dem Acte der Liebe. Denn wenn wir das höchste Gut nach seinem Wesen anschauen, dann lieben wir es nothwendig, und daher kann die Schauung Gottes nicht ohne folgende Liebe gedacht werden. Die Liebe Gottes ist somit gleichfalls mit der Glückseligkeit nothwendig verbunden, aber nicht so, als würde sie zum Wesen der letztern gehören, sondern, wie der Genuss, nur in der Weise, dass sie sich begleitend zu derselben verhält [2]).

Die Glückseligkeit kann aber, wie schon oben angedeutet worden, nur dann eine vollkommene sein, wenn sie eine *ewige* ist. Der Begriff der höchsten Glückseligkeit schliesst die ewige Dauer der letztern nothwendig in sich. Erst dann haben wir ja unsere höchste Endbestimmung erreicht, wenn unser natürliches Verlangen vollständig befriedigt ist. Wir verlangen aber nicht blos die Glückseligkeit, sondern auch die ewige Dauer der letztern. Folglich könnte im Stande der Glückseligkeit von einer vollständigen Befriedigung unsers Verlangens gar nicht die Rede sein, wenn die Glückseligkeit nicht ewig wäre [3]). Zudem lieben wir das höchste Gut, wenn wir einmal zur Anschauung desselben gelangt sind, nothwendig. Wir können uns also freiwillig von demselben gar nicht mehr trennen [4]). Sollten wir aber einmal wider unsern Willen von demselben getrennt werden, dann würde das Bewusstsein dieser einstigen Trennung für uns mit der grössten Traurigkeit verbunden sein, und damit würden wir dann von selbst auf-

1) Ib. l. 2. qu. 4. art. 1, c. Delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. fol. 243, c. Beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit; tamen id, quod est ex parte voluntatis, sc. quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit, ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur. Quodl. 5. qu. 9. art. 19. Ipsa delectatio, quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem, et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione.

2) S. Th. 1. 2. qu. 4 art. 4. — 3) C. g. l. 3. c. 62.

4) Ib. l. 4. c. 92. p. 541. Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, potest tamen deflecti per voluntatem ab eo, in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam: et hoc quidem contingit, quia id, in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem.... Sed illi, qui jam beati sunt, apprehendunt id, in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicunque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo, in quo est vera beatitudo. S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 8. — qu. 10. art. 2.

hören, glücklich zu sein [1]). Ohnediess könnte eine solche unfreiwillige Trennung von dem höchsten Gute nur motivirt sein durch eine Schuld, welche wir incurriren. Aber wenn wir einmal Gott nothwendig lieben, dann kann von einer Möglichkeit der Schuld nicht mehr die Rede sein [2]).

Das ist also die Art und Weise, wie Thomas die Teleologie und Eudämonologie des Menschen auf der Grundlage der vorher entwickelten allgemeinen teleologischen Principien aufbaut. Nachdem wir nun aber gesehen haben, dass und wie alle Dinge das Gute und in höchster Instanz das höchste Gut als ihren letzten Endzweck anstreben, und dass und wie solches in ganz besonderer und eigenthümlicher Weise von Seite des Menschen geschieht, haben wir nun einen Blick zu werfen auf den Gegensatz des Guten, auf das Uebel (malum), um die allgemeinen leitenden Grundsätze kennen zu lernen, welche Thomas hierüber aufstellt.

§. 185.

Der Begriff des Guten kann, wie wir wissen, im objectiven und im subjectiven Sinne genommen werden. Im objectiven Sinne ist ein Gut all dasjenige, was dazu geeigenschaftet ist, ein Wesen zu vervollkommnen, und deshalb auch von demselben als Zweck angestrebt wird. Im subjectiven Sinne dagegen fällt der Begriff des Guten zusammen mit dem Begriff der Vollkommenheit. Ein Wesen endlich, welches die ihm gebührende Vollkommenheit besitzt, nennen wir im Hinblick darauf gut, d. h. wir legen ihm die Eigenschaft der Güte bei. Wenn nun das Uebel (malum) der Gegensatz des Guten ist, so muss in analoger Weise auch der Begriff des Uebels in einem doppelten Sinne genommen werden, nämlich im subjectiven und im objectiven Sinne [3]). Im subjectiven Sinne fällt der Begriff des Uebels mit dem Begriffe der Unvollkommenheit zusammen, jedoch nicht schlechthin, sondern unter einer gewissen Beschränkung. Nicht jede Unvollkommenheit hat nämlich an sich schon den Charakter des Uebels. Dieses findet blos dann statt, wenn die Unvollkommenheit von der Art ist, dass sie dem Wesen, welchem sie anhaftet, ordnungsgemäss nicht anhaften sollte [4]). Und dieses tritt

1) C. g. l. 3. c. 62. Omne illud, quod cum amore possidetur, si sciatur, quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, quum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur. Ergo impossibile est, eos non tristari, si scirent, se quandoque eam amisuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent; jam enim ostensum est, quod, videndo divinam essentiam, etiam alia cognoscunt, quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt, qualis illa visio sit; utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia: et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet.

2) S. Th. 1. 2. qu. 5. art. 4, c. — 3) In l. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 2. — 4) S. Th. 1. qu. 48. art. 2, c.

wiederum nur dann ein, wenn jenes Wesen eine Vollkommenheit nicht besitzt, welche es besitzen könnte und besitzen sollte. Das aber ist der Begriff der Privation oder der Beraubung; denn unter dieser verstehen wir gerade die Negation eines Gutes oder einer Vollkommenheit, welche ein Wesen natur- und ordnungsgemäss haben könnte und haben sollte. Folglich müssen wir den Begriff des Uebels im subjectiven Sinne dahin bestimmen, dass es die Privation dessen ist, was ein Wesen natur- und ordnungsgemäss haben könnte und haben sollte [1]). Ein Wesen also ist mit einem Uebel behaftet, wenn es einer Vollkommenheit beraubt ist, welche es natur- und ordnungsgemäss haben könnte und sollte: und diese Beraubung ist selbst das Uebel [2]). Daraus ist ersichtlich, dass wie das Gute den Begriff der Ordnung zur Voraussetzung hat, weil es das Ordnungsgemässe ist, so auch das Uebel ohne den Begriff der Ordnung nicht gedacht werden kann, weil es eben die Negation des Ordnungsgemässen ist [3]).

Nimmt man dagegen den Begriff des Uebels im objectiven Sinne, so ist ein Uebel all dasjenige, was dazu geeigenschaftet ist, ein Wesen derjenigen Vollkommenheit, welche es natur- und ordnungsgemäss haben könnte und haben sollte, ganz oder theilweise zu berauben. Was also eine solche Privation, welche das Wesen des einem Dinge anhaftenden Uebels bildet, beursacht, das nennt man in dieser Beziehung ein Uebel im objectiven Sinne. Man kann es auch ein malum per accidens nennen im Gegensatze zum malum per se, welches jene von ihm beursachte Privation selbst ist. Doch kann dieses malum per accidens wiederum von verschiedener Art sein, je nachdem die Privation des Guten in einem Wesen in verschiedener Weise beursacht werden kann. Denn die Ursache der Privation kann entweder in der Indisposition der Materie liegen, die Wirksamkeit der wirkenden Ursache in sich vollkommen aufzunehmen; oder das Uebel kann durch eine von Aussen wirkende Ursache in einem Wesen hervorgebracht sein. Und letzteres kann dann wiederum in doppelter Weise geschehen, entweder so, dass jene äussere wirkende Ursache durch eine directe Einwirkung auf ein Wesen das Uebel in ihm beursacht, wie z. B. das Feuer die Verbrennung bewirkt, oder aber so, dass jene Ursache das Uebel nur in so fern veranlasst, als sie die vervollkommnende

1) C. g. l. 3. c. 7. Malum nihil aliud est, quam privatio ejus, quod quis natus est et debet habere; sic enim apud omnes est usus hujus nominis „malum." c. 6. p. 10 Omnis privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus, quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. De malo, qu. 1 art. 1.

2) C. g. l. 2. c. 41. Malum, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio.

3) C. g. l. 3. c. 9. p. 15. Bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel secundum privationem ordinis.

Ursache in ihrer Einwirkung auf das zu vervollkommnende Subject behindert [1]). Auf welche Weise aber auch immer das Uebel in dem Subjecte hervorgebracht werden mag, immer ist doch die Wirkung eine Privation der gebührenden Vollkommenheit; und wenn daher auch das malum per accidens an sich etwas Positives ist, so läuft doch auch hier am Ende der Begriff des malum auf die Privation hinaus, weil das malum per accidens nur in so fern und in der Beziehung ein Uebel genannt wird, als es jene Privation beursacht [2]).

Wie wir endlich ein Wesen, welches die ihm entsprechende und gebührende Vollkommenheit besitzt, als ein gutes bezeichnen, so nennen wir auch jenes Wesen, welches und in so ferne es mit einem Uebel behaftet ist, malum, d. h. wir legen ihm das Prädicat „malum" bei. Damit wollen wir selbstverständlich nicht sagen, dass dieses Wesen, welches wir als malum bezeichnen, kein reales positives Wesen sei; aber wir wollen sagen, dass es mit einer Privation behaftet sei, und wir bezeichnen es gerade nach jener Privation, welche ihm zukommt. Und so reducirt sich auch in diesem Sinne der Begriff des malum auf eine Privation [3]).

Wenden wir uns nun wieder zu dem malum per se oder dem Uebel im subjectiven Sinne zurück, so kann dasselbe wiederum ein doppeltes sein. Man hat zu unterscheiden zwischen malum naturae und malum actionis. Es ist nämlich, wie schon öfters erwähnt, in jedem Wesen eine doppelte Vollkommenheit zu unterscheiden, die erste und die zweite. Die erste Vollkommenheit ist die Wirklichkeit des Dinges, der Actus primus; sie besteht also darin, dass ein Wesen der ihm gebührenden Form und Integrität seiner Natur sich erfreut. Die zweite Vollkommen-

1) In 1. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 2, c. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter, quia causa privationis debitae perfectionis vel est ex parte materiae, quae est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris et in aliis, quae ex defectu materiae contingunt. Aut est ex parte agentis, et hoc contingit dupliciter, quia vel agens est conjunctum agenti, in contrarium perfectionis debitae, sicut ignis adurens et gladius secans. Et ex hoc sequitur malum, quod dicitur poena sensus in sentientibus... Aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causae perficientis, sicut dicuntur nubes malae, in quantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat... Ideo malum, quod ex hoc sequitur, non dicitur poena sensus, sed poena damni.

2) Ib. l. c. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum est aliquid, sed in ordine ad effectum, ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur. Dicitur enim malum ex hoc, quod privationem inducit, et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali.

3) Ib. l. c. Malum vero, quod est subjectum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo, quod malum est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo, quod caecus est, quia caecitas non est in eo nisi ut negatio visionis.

heit dagegen ist die Wirksamkeit des Dinges, der Actus secundus; sie besteht also darin, dass ein Wesen die in seiner Natur begründete ordnungsgemässe Wirksamkeit entfaltet. Die Privation der ersten Vollkommenheit nun ist das malum naturae, die Privation der zweiten Vollkommenheit dagegen das malum actionis. Wird also ein Wesen der ihm gebührenden Form oder eines zur Integrität seiner Natur gehörigen Bestandtheiles oder eines seiner Natur entsprechenden, von ihr geforderten Zustandes beraubt, so ist das für dasselbe ein malum naturae; wenn es dagegen seine ihm eigenthümliche Wirksamkeit nicht entfaltet, oder wenn es in seiner Thätigkeit die rechte Ordnung nicht einhält, sondern derselben entgegenhandelt, so ist dieses das malum actionis [1].

Man sieht hieraus leicht, dass das Uebel allen Wesen möglicherweise anhaften kann, welche in der allgemeinen Ordnung der geschöpflichen Dinge mit inbegriffen sind; da aber das Uebel die Privation des Guten als solchen ist, so wird das Uebel in ganz besonderer Weise seine Stätte in den vernünftigen Creaturen haben müssen, weil deren Wille gerade auf das Gute als solches hingerichtet ist [2]. Und hier hat dann das malum actionis den Charakter der Schuld, das malum naturae dagegen, im Allgemeinen wenigstens, den Charakter der Strafe [3].

Dieses vorausgesetzt, ergeben sich nun leicht die weitern Bestimmungen, betreffend das Wesen des Uebels. Das Uebel ist nichts Positives; sein Wesen ist die Privation; daher ist es keine Natur, keine Wesenheit; und wenn dieses, dann folgt daraus, dass jede Natur, jede Wesenheit, etwas an sich Gutes sei, und eine an sich böse Natur, etwas wesentliches Böses gar nicht gedacht werden könne [4]. Was immer eine Wesenheit hat, das ist entweder selbst Form, oder hat wenigstens eine Form. Die Form aber hat den Charakter der Güte und Vollkommenheit, weil sie ja der Actus primus des Dinges und zugleich das Princip des Actus secundus oder der Thätigkeit des Dinges

1) C. g. l. 3. c. 6. S Th. 1. qu. 48. art. 5, c. Malum est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formae, aut alicujus partis, quae requiritur ad integritatem rei: sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitae operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet.

2) S. Th. 1. qu. 48. art. 5, c. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis: malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem.

3) Ib. l. c. De malo, qu. 1. art. 4. In l. sent. 2. dist. 35. qu. 1. art. 1.

4) C. g. l. 3. c. 7. De malo, qu. 1. art. 2, c. Quodl. 1. art. 17.

ist. Es ist daher unmöglich, dass ein Wesen an sich böse sei[1]). — Gibt es aber Nichts an sich Böses, so folgt daraus weiter, dass das Uebel seinen Grund nur im Guten haben könne, mit andern Worten, dass die Ursache des Bösen das Gute sei[2]). Aber da fragt es sich dann, wie und in wie ferne denn das Gute die Ursache des Bösen sei.

§. 186.

Es ist klar, dass, so lange ein Wesen in der Weise thätig ist, wie solches seine Natur und die Ordnung, in welcher es inbegriffen ist, erfordert, es in dieser seiner Thätigkeit und durch dieselbe kein Uebel beursachen kann. Daher kann sich das Gute zum Uebel keineswegs als causa per se verhalten. Wenn es die Ursache eines Uebels ist, so ist es solches immer nur per accidens. Handelt es sich also vorerst um ein natürliches Uebel, so kann das Accidens, in Folge dessen das Uebel resultirt, entweder auf Seite des thätigen Princips oder der Wirkung liegen. Auf Seite des thätigen Princips liegt es, wenn dieses letztere nicht die ausreichende Kraft besitzt, um eine Wirkung vollkommen zu Stande zu bringen. Eine solche defective Kraft bedingt nämlich auch eine defective Thätigkeit, und aus einer solchen defectiven Thätigkeit kann dann wiederum auch nur eine defective Wirkung folgen. In diesem Sinne sagt man mit Recht, dass das Uebel nicht eine causa efficiens, sondern vielmehr eine causa deficiens habe[3]). Auf Seite der Wirkung dagegen liegt das Accidens, in dessen Folge das Uebel resultirt, wenn entweder die Materie nicht jene Disposition hat, welche erforderlich ist, um die Einwirkung des thätigen Princips zum Behufe der Herstellung einer gewissen Wirkung in sich aufzunehmen, oder wenn eine schon geformte Materie eine höhere Form annehmen soll; denn dieser Process bringt nothwendig die Privation der vorigen Form mit sich, und diese Privation muss dann unstreitig als ein Uebel für jenes Wesen gedacht werden, welches seiner Form beraubt wird[4]). — Das gilt vom Naturübel. Handelt es

1) C. g. l. 3. c. 7. — 2) Ib. l. 3. c. 10. De malo, qu. 1. art. 3.

3) C. g. l. 3. c. 10. p. 18. Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis, et ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur, quod actio sit defectiva et effectus deficiens; ut quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur, quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente, nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens.

4) Ib. l. c. Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens,

sich dagegen um das malum actionis bei vernünftigen und freien Wesen, so muss auch hier der Grundsatz festgehalten werden, dass das Gute nicht per se. sondern nur per accidens die Ursache des Bösen sei. Denn auch dieses kommt nicht zu Stande ohne einen Defect nicht zwar auf Seite der Wirkung, aber doch auf Seite des Handelnden. Es ist nur die Frage, worin denn dieser Defect bestehe. Offenbar dürfen wir uns darunter nicht eine Schwäche der wirkenden Kraft denken; denn das sittliche Böse resultirt nicht aus natürlicher Schwäche, sondern ist ein Gewolltes. Folglich muss auch der Defect, welcher hiebei mit unterläuft, seinen Ursprung im Willen haben. Und wenn dieses, dann besteht der Defect eben darin, dass der Wille in seiner Thätigkeit die Ordnung der Sittlichkeit nicht einhält, welche er doch einhalten sollte, also, um mit Thomas zu reden, „ab ordine deficit." Der Wille will seiner Thätigkeit die rechte Richtung nicht geben, und gerade in so fern dieser Defect ihm inhärirt, handelt er böse; oder vielmehr, seine Handlung gestaltet sich in Folge jenes Defectes zu einer bösen Handlung. Folglich haben wir auch hier wiederum als Ursache des Bösen nicht eine causa efficiens, sondern eine causa deficiens; das Gute verhält sich somit auch hier zum Bösen nicht als causa per se, sondern nur als causa per accidens [1]). Wir haben jedoch hiebei noch zu bemerken, dass, wenn wir dem Bösen eine causa deficiens oder eine causa per accidens zu Grunde legen, wir darunter blos die böse That verstehen, so fern sie böse ist; denn als physischer Act ist sie an sich gut, und hat daher auch eine causa efficiens oder eine causa per se zu ihrer Voraussetzung [2]).

tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem.... Ex parte autem formae effectus per accidens malum incidit, in quantum formae alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formae; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem. S. Th. 1. qu. 49. art 1, c. In 1 sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 3. De malo, qu. 1. art. 3.

1) C. g. l. 3. c. 10. p. 18 sqq. De malo, qu. 1. art. 3. In l. sent. 2. dist. 34. qu 1. art. 3.

2) S. Th. 1. 2. qu. 75. art. 1, c. Cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus, quod aliquid natum est et debet habere; necesse est, quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati

Steht es nun aber fest, dass das Gute wie die Ursache des Guten, so auch, wenn auch nicht in gleicher Weise, die Ursache des Bösen ist: so kann andererseits auch das Subject des Bösen nur das Gute sein, d. h. das Uebel oder das Böse kann nur einem Subjecte inhäriren, welches an sich gut ist. Denn das Uebel kann ja, eben weil es keine Wesenheit hat, nicht in und durch sich selbst wirklich sein; es muss vielmehr immer in einem wirklichen Wesen als in seinem Subjecte sich vorfinden; und da jedes Wesen als solches gut ist, so ist das Subject des Bösen immer das Gute [1]). — Verhält es sich aber also, dann folgt daraus wiederum, dass das Gute durch das Böse nie gänzlich corrumpirt werden könne. Das Böse ist, wie die Privation, so auch die Corruption des Guten, — das ist wahr; aber das Böse kann nie so weit gehen, dass es das Gute völlig corrumpirt, aus dem einfachen Grunde, weil es dann gar kein Subject mehr hätte, in welchem es sein könnte. Mit dem Guten müsste auch das Böse selbst verschwinden [2]). Daraus sieht man, wie widersinnig es sei, ein „summum malum" anzunehmen, welches als solches das Princip alles Uebels und alles Bösen wäre. Ein solches „summum malum" müsste ohne Subject sein; denn hätte es ein Subject, welchem es inhärirt, so wäre ihm schon das Gute beigemischt, es wäre nicht mehr das Böse schlechthin [3]).

Ueberblicken wir nun noch einmal alle Bestimmungen, welche bisher über das Uebel im Allgemeinen gegeben worden sind, so sehen wir leicht, dass das Uebel als solches von den Dingen nie direct intendirt ist, sondern immer nur praeter intentionem eintritt. Denn alle Dinge streben ja nur das Gute an; dieses allein ist von ihnen intendirt, und wenn daher das Uebel eintritt, so liegt dasselbe als Uebel ausser ihrer Intention. Das sehen wir ganz klar bei solchen Wesen, welche mit Vernunft und Freiheit handeln. Denn diese streben in ihren Handlungen immer Etwas an, was sie für ein Gut halten; ist also dasjenige, was sie anstreben, nicht wirklich ein Gut, sondern fassen sie es blos als Gut auf, obgleich es an sich ein Uebel ist, so streben sie nicht dieses Uebel als solches an, sondern sie streben es an sub ratione boni. Das Uebel als solches liegt ausser ihrer Intention. Das Gleiche zeigt sich in dem Processe der Generation. Bei jeder Generation ist näm-

per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Cf. l. sent. 2. dist. 37. qu. 1. art. 1.

1) C. g. l. 3. c. 11. In l. sent. 2. dist. 34. qu. 1. art. 4. De malo, qu 1. art. 2.

2) C. g. l. 3. c. 12. Malum totaliter bonum, cui oppositum est, tollit, sicut caecitas visum; oportet autem, quod remaneat bonum, quod est mali subjectum. In l. sent. 2. dist. 34 qu. 1. art. 5.

3) C. g. l. 3. c. 15.

lich für die respective Materie eine andere Form intendirt; diese ist also im Processe der Generation direct beabsichtigt; das Uebel der Corruption jener Form, welche die Materie vorher hatte, ist zwar nothwendig, um die Annahme der neuen Form zu ermöglichen; aber es ist nicht dasjenige, worauf jener Process als auf sein Endziel direct hingerichtet ist; es ist praeter intentionem. Und so verhält es sich in allen andern Fällen[1]).

§. 187.

Haben wir nun im Bisherigen die allgemeinen Gesichtspunkte kennen gelernt, unter welchen das Gute und das Böse in dem thomistischen Systeme uns entgegentreten: so können wir nun auf der Grundlage der bisher entwickelten allgemeinen Begriffe und Grundsätze übergehen auf das sittlich Gute und sittlich Böse im Besondern.

Das sittlich Gute und das sittlich Böse fallen unter die Categorie des malum actionis. Nur vernünftig-freie Wesen sind aber solcher Handlungen fähig, welche möglicherweise den Charakter des sittlich Guten und sittlich Bösen haben können. Im Bereiche der sinnlichen Erscheinungswelt kann also nur der Mensch möglicher Weise Subject der Sittlichkeit sein. Und selbst beim Menschen sind nicht alle Handlungen von solcher Art, dass die Bestimmungen des sittlich Guten und Bösen darauf Anwendung finden können. Nur auf solche Handlungen sind diese Bestimmungen anwendbar, welche aus dem liberum arbitrium hervorgehen, also mit Ueberlegung und freier Selbstbestimmung vollbracht werden[2]); denn nur solche Handlungen können als eigentliche actus humani bezeichnet werden[3]). Es frägt sich also, worin denn das Wesen der Sittlichkeit, des sittlich Guten und Bösen in diesen Handlungen bestehe.

Es ist ein allgemeines Gesetz, dass unsere Handlungen specificirt werden durch das Object. Dieses Gesetz nun muss auch im Bereiche der Moralität seine Anwendung finden. Auch in sittlicher Beziehung

1) C. g. l. 3. c. 4.

2) In l. sent. 2. dist. 24. qu. 3. art. 2. Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis incipit. De malo, qu. 2. art. 6. Actus nostri dicuntur morales, secundum quod procedunt a ratione, et in quantum sunt liberi.

3) S. Th 1. 2. qu. 1. art. 1, c. Dicendum, quod actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur „humanae,“ quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie „humanae,“ quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas rationis et voluntatis. Illae ergo actiones proprie „humanae“ dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt quidem dici actiones hominis, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo.

müssen unsere Handlungen zunächst und auf erster Linie specificirt werden durch das Object. Das Object verhält sich zur Handlung, wie die Form zur Materie; daher geht die Specification der Handlung in jeder Beziehung, also auch in Bezug auf den sittlichen Charakter der Handlung, in erster Linie vom Objecte aus. Ist das Object gut, so ist es auch die Handlung; ist das Object nicht gut, so ist es auch die Handlung nicht [1]). Auf zweiter Linie fliessen aber auch noch andere Momente auf die Specification einer Handlung in sittlicher Beziehung ein, nämlich die Umstände und der Zweck der Handlung. Denn was zuerst die Umstände betrifft, so erhalten die Dinge die ganze Vollkommenkeit ihres Seins nicht einzig durch die substantielle Form, sondern es wirken dazu auch noch mancherlei Accidentien mit. So wird es sich darum auch mit unsern Handlungen verhalten. Das Object gibt zwar der Handlung ihre Species; aber die volle Güte dieser Handlung wird nicht einzig von dieser Species abhängen, sondern auch von gewissen Umständen, welche zu derselben concurriren müssen, und welche sich zu ihr wie Accidentien verhalten. Sind daher die Umstände, unter welchen die Handlung geschieht, nicht von der Art, wie sie sein sollen, so muss diess nothwendig auch auf den sittlichen Charakter derselben einwirken und denselben alteriren [2]). Aehnlich verhält es sich endlich auch mit dem Zwecke, mit jenem Zwecke nämlich, welchen der Handelnde mit seiner Handlung intendirt. Denn den menschlichen Handlungen kommt nur eine relative Güte zu; alles aber, was blos relativ gut ist, schöpft den Charakter der Güte aus dem Charakter des Zweckes, worauf es sich bezieht [3]).

Aber nun frägt es sich weiter, *wie* denn Object, Umstände und Zweck der Handlung gedacht werden müssen, in so fern sie den sittlichen Charakter der Handlung bestimmen. Offenbar können sie nicht

1) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 2, c. Dicendum, quod bonum et malum actionis, sicut et caeterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel ex defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat speciem rei. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta, si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus est, quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

2) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 3, c. Plenitudo bonitatis actionis non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quae adveniunt tanquam accidentia quaedam: et hujusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit, quod requiritur ad debitas circumstantias, erit actio mala. De malo, qu. 2. art. 6.

3) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 4, c.

gedacht werden nach dem Sein, welches ihnen an und für sich zukommt, sondern nur nach der Beziehung, in welcher sie zunächst zur Vernunft als dem nächsten regulativen Princip des menschlichen Handelns stehen. Die Vernunft stellt dem Willen das Object seines Strebens vor; aber sie regulirt auch dessen Thätigkeit; sie schreibt ihm die Norm vor, nach welcher er zu handeln hat. Je nachdem also das Object einer Handlung oder die Umstände, unter welchen sie vollzogen wird, oder der Zweck, auf welchen sie hingerichtet ist, mit der Regel der Vernunft übereinstimmen oder derselben entgegengesetzt sind, wird dadurch auch der sittliche Charakter der Handlung nach den beiden Unterschieden von gut und bös bestimmt [1]). Es kann daher ein Act in der physischen Ordnung gut sein, weil sein Object an sich ein Gut ist; aber in der moralischen Ordnung ist er nicht gut, weil dieses Object der Regel der Vernunft widerstreitet [2]). Und eben so verhält es sich in Bezug auf die Umstände, unter welchen die Handlung vollzogen wird [3]), sowie in Bezug auf den Zweck. Immer also müssen Object, Zweck und Umstände der Handlung „in ordine ad rationem" gefasst werden, wenn sie den sittlichen Charakter der Handlung bestimmen sollen; denn die Vernunft ist das nächste Princip der Sittlichkeit [4]).

Jedoch wir dürfen dabei noch nicht stehen bleiben. Die Vernunft ist es zwar *zunächst*, welche dem Willen die Norm des Handelns vorschreibt, und mit welcher folglich auch zunächst Object, Zweck und Umstände der Handlung übereinstimmen müssen, wenn die letztere sittlich gut sein soll; aber die Vernunft schöpft diese Norm des Handelns nicht aus sich selbst, sondern sie verhält sich zu derselben nur empfangend, aufnehmend. Die höchste Regel alles Handelns ist das göttliche Gesetz. Dieses Gesetz muss die Vernunft empfangen, sie

1) S. Th. 1. 2. qu. 19. art. 1, ad 3. Dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim est principium humanorum et moralium actuum.

2) De malo, qu. 2. art. 4. Actus humanus, in quantum actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens, licet etiam ex hoc ipso, quod est actus humanus, et ulterius ex hoc, quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralis, quod est secundum rationem.

3) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 5, ad 4. Non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc, quod rationi repugnet.

4) De malo, qu. 2. art. 6. Cum actus moralis sit actus, qui est a ratione procedens voluntarius, oportet, quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 8. Actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. cf. art. 5.

muss es erkennen, und nur in so fern sie dieses Gesetz erkennt, und es dann auf das Handeln anwendet, ist sie die Norm dieses Handelns. *Dass* also die Vernunft das Regulativ des Handelns in der sittlichen Ordnung sei, das hat sie durch das göttliche Gesetz, welches ihr auf was immer für einem Wege zur Erkenntniss von Gott mitgetheilt wird [1]). Und daraus folgt, dass der sittliche Charakter der menschlichen Handlungen auf höchster Linie durch das göttliche Gesetz bestimmt wird, in so fern es von der Vernunft erkannt ist. Und so haben wir eine doppelte Regel der Sittlichkeit, eine nähere und eine entferntere. Erstere ist die Vernunft, letztere das göttliche Gesetz [2]). Die Unterscheidung zwischen sittlich Gutem und sittlich Bösem wird somit endgiltig von der Beziehung abhängen, in welcher das Object, der Zweck und die Umstände der Handlung zur Vernunft stehen, *in so fern* diese informirt ist durch das göttliche Gesetz [3]). — Doch ist dabei zu bemerken, dass die drei Momente: Object, Zweck und Umstände in verschiedener Weise in Anschlag kommen bei der guten und bei der bösen Handlung. Eine Handlung muss nämlich, um einfach als gute Handlung bezeichnet werden zu können, nach jenen drei Momenten zugleich mit der Vernunft, resp. mit dem göttlichen Gesetze conform sein: es müssen das Object, der Zweck und die Umstände gut sein; fehlt eine dieser Bedingungen, dann ist die Handlung schon nicht mehr sittlich gut. Sittlich böse dagegen ist eine Handlung schon dadurch, dass sie nur nach einem der gedachten Momente dem göttlichen Gesetze widerstreitet, wenn sie auch nach den beiden andern Momenten in Conformität mit demselben steht. „Bonum ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus [4]). " — Und so können wir denn in jeder sittlich guten Handlung eine vierfache Güte unterscheiden: die eine nach der Gattung, in so fern nämlich die Handlung als solche nach ihrem physischen Wesen gefasst wird; die andere nach der Species, welche durch das Object in seinem Verhältniss zum Gesetz bedingt ist, die dritte nach den Umständen, und die vierte nach dem Zwecke [5]).

1) S. Th. 1. 2. qu. 19. art. 4. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.

2) Ib. 1. 2. qu. 71. art. 6. Regula voluntatis humanae est duplex; una propinqua et homogenea, sc. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. De virtut., qu. 5. art. 2.

3) De malo, qu. 2. art. 4. Bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina vel naturali, vel per doctrinam, vel per infusionem.

3) S. Th. 1. 2. qu. 19. art. 6, ad 1. — qu. 18. art 4, ad 3.

4) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 4, c. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate; alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum

Die böse Handlung dagegen ist gleichfalls immer der Gattung nach, d. i. nach ihrem physischen Wesen betrachtet, gut; aber es fehlt derselben stets die eine oder die andere der drei übrigen Arten der Güt : und dadurch ist sie eben böse [1]).

§. 188.

Das also sind die Bedingungen des sittlichen Charakters der menschlichen Handlungen im Allgemeinen. Es ist aber doch wiederum ein Unterschied zu setzen zwischen dem innern Acte des Willens und zwischen den äussern Handlungen. Der innere Act des Willens erhält seinen sittlichen Charakter durch das Object allein, so fern es in Conformität oder Difformität mit dem Gesetze steht [2]), und zwar aus dem Grunde, weil hier einerseits Object und Zweck zusammenfallen — denn das Object des Willens ist ja das Gute, welches als solches auch der Zweck ist [3]) — und weil andererseits äussere Umstände nicht einen wesensändernden Einfluss auf einen innern Act des Willens ausüben können [4]). Dagegen sind es bei dem äussern Acte stets jene drei Momente zugleich, welche dessen sittlichen Charakter bedingen und bestimmen.

Da aber der äussere Act doch stets bedingt ist durch den innern Act des Willens, so frägt es sich weiter, in welchem Verhältnisse denn beide im sittlichen Gebiete zu einander stehen. Haftet der sittliche Charakter zuerst dem innern Acte an, so dass er von diesem erst auf den äussern Act sich überleitet, oder findet das umgekehrte Verhältniss statt? — Um diese Frage zu beantworten, muss man berücksichtigen, dass der äussere Act gut oder bös sein kann nach dem Object und nach den Umständen, dass er es aber andererseits auch sein kann nach dem Zwecke, auf welchen er hingerichtet ist. Jene Güte oder Bosheit nun, welche der äussern Handlung vermöge des Zweckes eigen ist, auf welchen sie bezogen wird, leitet sich ganz aus dem innern Acte ab, welcher ihr zu Grunde liegt, weil der Zweck das eigentliche Object des Willens ist. Jene Güte oder Bosheit dagegen, welche dem äussern Acte anhaftet vermöge seines Objectes und der Umstände, erwächst demselben aus der Vernunft, weil sie eben bedingt ist durch das Verhältniss, in welchem die Handlung nach dem Objecte und den Umständen zur Norm der Vernunft steht. Diese Güte oder Bosheit des äussern Actes leitet sich

circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam, quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

1) Ib. 1. 2. qu. 18. art. 4, ad 3. — 2) Ib. 1. 2. qu. 19. art. 2, c.

3) Ib. l. c. ad 1. Dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est ex objecto, a bonitate, quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

4) Ib. l. c. ad 2. Supposito, quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam.

mithin nicht aus dem innern Acte auf denselben hinüber, sondern sie ist unabhängig von diesem, und früher als er[1]. — Daraus folgt, dass der unsittliche Charakter einer äussern Handlung ausschliesslich durch den Willen allein beursacht sein könne; denn der Wille kann eine an sich gute Handlung auf einen unsittlichen Zweck beziehen, und wenn solches geschieht, dann ist dieselbe nach dem oben angeführten Grundsatze: „Malum ex quolibet defectu," einfach böse und kann nie den Charakter des sittlich Guten haben[2]. Dagegen kann der Wille eine äussere Handlung, welche nach Object und Umständen böse ist, nie zu einer guten machen; denn wenn auch der Wille eine solche Handlung, welche nach Object und Umständen böse ist, auf einen guten Zweck hinrichtet, so hört sie deshalb doch nicht auf, böse zu sein. Der Zweck heiligt nicht die Mittel[3]. Nur dann hängt die Güte einer Handlung ausschliesslich vom Willen ab, wenn dieselbe an und für sich indifferent ist, d. h. wenn das Object derselben Nichts einschliesst, was eine Beziehung zur Vernunft, resp. zum Gesetze hat, welches in der Vernunft sich ausspricht. Solche indifferente Handlungen kann es geben[4], und bei diesen hängt es dann, wie gesagt, einzig von der Intention des Willens, d. i. von dem Zwecke ab, auf welchen er sie hinrichtet, ob sie sittlich gut oder böse seien. Aber weil eben der Wille nie ohne Zweck handeln kann, so stehen auch diese an sich indifferenten Handlungen nie ganz ausser dem Bereiche der Sittlichkeit; der Einzelne handelt bei sol-

1) De malo, qu. 2. art. 3. S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 1, c. Dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium ejus.

2) S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 2, c.

3) S. Th. 1. 2. qu. 19. art 7, ad 3. In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art. 2, c.

4) S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 8, c. Si objectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid, quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem, quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. De malo, qu. 2. art. 5. In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art. 5.

chen Handlungen immer entweder sittlich gut oder sittlich bös, je nachdem er sie auf einen guten oder unrechten Zweck bezieht[1]).

Der äussere Act verhält sich zum innern, auch was den *Grad* der Güte oder Bosheit betrifft, keineswegs gleichgiltig. Allerdings, so weit es sich bei dem äussern Acte um jenen sittlichen Charakter handelt, welchen derselbe aus seinem Zwecke schöpft, steigert derselbe die Güte und Bosheit, welche schon im innern Acte liegt, nur in so fern, als er entweder die Veranlassung zu einer wiederholten Setzung des innern Actes ist, oder aber den letztern der Dauer nach verlängert, oder die Intensität desselben erhöht. Handelt es sich dagegen um jenen sittlichen Charakter, welchen der äussere Act hat vermöge seines Objectes oder der Umstände, so verhält er sich in dieser Beziehung zum Willen als Terminus und Zweck, und so vermehrt er die Güte oder Bosheit des Willensactes unbedingt und direct, weil jede Bewegung ihre Vollendung dadurch erhält, dass sie ihr Ziel erreicht oder ihre Wirkung hat[2]). Daher ist der Willensact auch in sittlicher Beziehung erst dann vollendet, wenn er von der Art ist, dass er, falls Gelegenheit geboten ist, wirklich zur Ausführung des Gewollten übergeht. Fehlt jedoch die Möglichkeit zu handeln, so beeinträchtigt der Mangel des wirklichen Handelns die Vollendung des innern Willensactes nicht, sei es im Guten, oder sei es im Bösen[3]).

So viel über das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen. Aus den hierüber gegebenen Bestimmungen ist nun von selbst klar, dass das sittlich Gute stets den Charakter des Rechten, das sittlich Böse dagegen den Charakter des Unrechten, des Sündhaften, der Sünde habe. Denn das sittlich Gute ist eben dasjenige, was die *rechte* Ordnung nach der Vorschrift der Vernunft und des Gesetzes einhält, während das sittlich Böse in der Abweichung von dieser rechten Ordnung besteht[4]). Ebenso ist es klar, dass jede gute Handlung den Charakter des Lobenswürdigen, jede sittlich böse Handlung dagegen den Charakter des Schuldbaren, — der Schuld mit sich führe. Denn sittlich gut und bös können ja nur die eigentlich menschlichen Handlungen sein, jene nämlich, deren Vollbringung und Unterlassung ganz in der Macht des menschlichen Willens liegt. Solche Handlungen aber können und müssen dem Menschen imputirt werden, sei es zum Lobe, wenn sie gut, sei

1) De malo, qu. 2. art. 5. S. Th. 1. 2. qu. 18. art. 9.

2) S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 4, c. In 1. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art. 3.

3) S. Th. 1. 2. qu. 20. art. 4, c. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam vel praemium inoperando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum. In 1. sent. 2. dist. 40. qu. 1. art. 3, ad 6.

4) S. Th. 1. 2. qu. 21. art. 1, c.

es zur Schuld, wenn sie böse sind [1]). Endlich hat jede gute Handlung auch den Charakter des Verdienstes, jede böse That den Charakter des Demeritorischen. Denn meritorisch oder demeritorisch werden die Handlungen genannt in ihrem Verhältnisse zu der Vergeltung, welche ihnen von Rechtswegen gebührt, in so fern sie zum Vor- oder Nachtheil eines andern oder einer ganzen Gesammtheit ausschlagen [2]). Ein solches Verhältniss haben aber alle guten oder bösen Handlungen, und zwar nicht blos in Rücksicht auf andere Menschen [3]), sondern auch in Rücksicht auf Gott. Denn von Seite Gottes gebührt uns von Rechtswegen Vergeltung für unsere Handlungen, einmal deshalb, weil wir verpflichtet sind, Gott in unserm Thun und Lassen die Ehre zu geben als unserm höchsten Endziele, und dann auch deshalb, weil Gott der Regent des ganzen Gemeinwesens der Menschheit ist, und als solcher Vergeltung üben muss für Alles, was in diesem Gemeinwesen Gutes oder Böses geschieht. Auch vor Gott haben also unsere Handlungen den Charakter des Meritorischen oder Demeritorischen [4]).

Es erübrigt nun noch die Frage, in welchem Verhältnisse denn die sinnlichen Bewegungen im Menschen (passiones animae) zur Sittlichkeit stehen. Können auch sie möglicherweise einen sittlichen Charakter haben, oder stehen sie ganz ausser dem Bereiche der Sittlichkeit? — Thomas entscheidet sich, wie wir nicht anders erwarten können, für das erstere Glied dieser Alternative. Die sinnlichen Bewegungen im Bereiche der Concupiscibilität und Irascibilität können nämlich betrachtet werden an und für sich, oder aber, je nachdem sie unter dem Machtgebote der Vernunft und des Willens stehen. Betrachten wir sie an und für sich, als Bewegungen nämlich des irrationalen Begehrungsvermögens: so kann in dieser Beziehung von einem sittlichen Charakter derselben nach den Unterschieden von Gut und Bös nicht die Rede sein. Betrachten

1) Ib. l. c. art. 2, c.

2) Ib. l. c. art. 3, c. Dicendum, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum vel nocumentum alterius.

3) Ib. l. c.

4) S. Th. 1. 2. qu. 21. art. 4, c. Dicendum, quod actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur: unde qui facit actum malum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet, retribuere pro his, quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum.

wir sie jedoch in so fern, als sie unter der Macht der Vernunft und des freien Willens stehen, so können sie in dieser Beziehung zu freiwilligen Bewegungen werden, wenn sie nämlich entweder vom freien Willen hervorgerufen und veranlasst sind, oder wenn sie von dem Willen nicht verhindert werden, obgleich es in seiner Macht stünde. Werden sie aber zu freiwilligen Bewegungen, dann muss ihnen ebenso der sittliche Charakter anhaften, wie allen übrigen freien Handlungen des Menschen, und dieser sittliche Charakter muss dann ebenso wie bei den übrigen Handlungen bestimmt werden nach dem Verhältnisse, in welchem sie zur leitenden Norm der Vernunft stehen [1]). — Damit ist nun von selbst ausgesprochen, dass nicht, wie die Stoiker annehmen, jede solche sensitive Bewegung der Seele immer sittlich böse sein müsse; vielmehr wird sie es nur dann sein, wenn sie die Regel der Vernunft überschreitet, also in Widerspruch mit der Vernunftnorm tritt; sie wird es aber nicht sein, wenn sie inner den Schranken des Vernunftgebotes sich hält [2]). Eben so wenig sind die Stoiker im Rechte, wenn sie annehmen, dass die Güte einer Handlung vermindert werde, wenn mit derselben eine sensitive Bewegung sich verbindet. Vielmehr, gleichwie die sittliche Güte eines Willensactes vermehrt wird, wenn mit demselben auch die äussere Handlung sich verbindet, so findet das Gleiche dann statt, wenn der Mensch zum Guten sich hinbewegt nicht blos nach seinem höhern Willen, sondern zugleich auch nach jener Bewegung, welche im Bereiche seines sinnlichen Begehrens sich vollzieht [3]). Es gehört zur ganzen Vollkommenheit des sittlichen Lebens des Menschen, dass auch seine sinnlichen Bewegungen durch die Vernunft geregelt seien [4]). Und wie das zweifach mögliche Verhältniss der Convenienz oder Disconvenienz des Objectes einer Handlung zur Norm der Vernunft einen specifischen Unterschied begründet zwischen guten und bösen Handlungen, so kann das gleiche Doppelverhältniss auch bei den Objecten dieser sinnlichen Bewegungen obwalten, und wird dadurch dann gleichfalls ein specifischer Unterschied zwischen guten und bösen Bewegungen im Bereiche des sinnlichen Begehrens bedingt [5]).

1) S. Th. 1. 2. qu. 24. art. 1, c. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 24. art. 2, c.

3) Ib. l. c. art. 3, c. Sicut igitur melius est, quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.

4) Ib. l. c. Si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. — 5) Ib. 1. 2. qu. 24. art. 4, c.

Nach diesen Erörterungen über das Wesen und über die Bedingungen des sittlich Guten und Bösen geht nun Thomas über auf dasjenige, worin die sittliche Vollkommenheit und die sittliche Depravation des Menschen gelegen ist, nämlich auf die Tugend und auf das Laster. Wir haben ihm in dieses Gebiet zu folgen.

§. 189.

Die Tugend fällt nach der Lehre des heil. Thomas unter die Categorie des *Habitus*. Um daher den Begriff derselben festzustellen, entwickelt er zuerst den Begriff des Habitus. Der Habitus im Allgemeinen ist seinem Wesen nach nichts Anderes, als eine gewisse Disposition eines in der Potenz sich befindlichen Subjectes zu einer gewissen Form oder zu einer gewissen Thätigkeit [1]). Man kann hienach einen doppelten Habitus unterscheiden; der eine ist die Disposition eines der Potenz nach seienden zu einer bestimmten Form, wodurch es actu wird und zu einer bestimmten Natur sich erhebt; der andere dagegen ist die Disposition eines in Potenz zur Thätigkeit sich befindlichen wirklichen Subjectes zu jener Thätigkeit. Da aber jedes wirklich Seiende wiederum zur Thätigkeit als zu seinem Zwecke hingeordnet ist, so hat auch die erstere Art des Habitus mittelbar die Thätigkeit zum Ziele [2]). Sehen wir jedoch von dieser erstern Art der Habitus ab, und berücksichtigen wir blos die letzterwähnte Categorie derselben: so setzt ein solcher Habitus der gegebenen Begriffsbestimmung zufolge die Potenz voraus und hat die Thätigkeit zum Zwecke; er steht zwischen Potenz und Thätigkeit mitten inne. Doch nur solche Potenzen sind eines Habitus fähig, welche in ihrer Thätigkeit nicht zu Einem determinirt sind, sondern auf viele und verschiedene Objecte sich beziehen können. Zu einer solchen Potenz nämlich, welche flexibel ist auf verschiedene Objecte, kann noch eine Qualität hinzukommen, wodurch diese Flexibilität bis zu einem gewissen Grade aufgehoben, wodurch also das Vermögen in seiner Wirksamkeit stabiler, beständiger, ja endlich unerschütterlich wird. Und eine solche stabile Qualität, wodurch eine grössere Uniformität der Thätigkeit nach einer gewissen Richtung hin erlangt wird, nennt man eben Habitus [3]).

Hieraus ist schon ersichtlich, in welchen Beziehungen der Mensch im Besondern eines Habitus fähig ist. Die menschliche Seele kann, so weit wir den blos natürlichen Standpunkt festhalten, ihrem *Wesen* nach

1) Ib. 1. 2. qu. 50. art. 1, c. Habitus est quaedam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

2) Ib. 1. 2. qu. 49. art. 3, c. art. 4, c.

3) Ib. 1. 2. qu. 49. art. 4, c. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1 art. 1, c. Vgl. *Plassmann*, Phil. des heil. Thomas. Bd. 24. S. 731.

nicht Subject eines Habitus sein, weil sie ja nach ihrem Wesen Form und Actualität ist, und daher sich nach diesem ihrem Wesen nicht potentiell zu einer andern Form verhält. Nur im übernatürlichen Gebiete kann das Wesen oder die Substanz der Seele Subject eines übernatürlichen Habitus werden. Denn die Seele kann nach den Worten des Apostels theilhaftig werden der göttlichen Natur, und dazu ist, wie sich später zeigen wird, ein übernatürlicher Habitus in derselben vorausgesetzt, dessen Subject ihre Substanz, ihr Wesen sein muss, weil eben jene Theilnahme an der göttlichen Natur eine Erhebung der Seele zu einem höhern übernatürlichen Sein in sich schliesst. Abgesehen hievon aber kann die Seele blos nach ihren Kräften oder Potenzen, nicht nach ihrem Wesen, möglicher Weise Subject eines Habitus sein [1]; aber wiederum nur nach jenen Kräften, welche und in so fern sie auf verschiedene Objecte ihre Thätigkeit richten können. Daher können die vegetativen Potenzen gar nicht, die sinnlich appetitiven dagegen nur in so fern einen Habitus annehmen, als sie nicht aus und nach dem blossen natürlichen Instincte, sondern unter und nach dem Machtgebote der Vernunft und unter dem bewegenden Einflusse des Willens wirksam sind, weil sie nur in letzterer Beziehung flexibel sind auf verschiedene Objecte [2]. Einfach und unbedingt aber können nur die Vernunft und der Wille Subject eines Habitus sein; weil nur hier die Beziehung der Potenz auf Vieles und somit die Möglichkeit einer verschiedenfachen Thätigkeit einfach und unbedingt gegeben ist [3].

Was nun noch die Ursache der Habitus im Menschen betrifft, so gibt es solche, welche ihm von Natur aus zukommen, — natürliche Habitus, wie solches z. B. der Habitus principiorum ist [4]; dann gibt es ferner solche, welche durch fortgesetzte Ausübung gewisser Acte erzeugt werden [5], und endlich können gewisse Habitus auch von Gott dem Menschen eingegossen werden, um nämlich denselben zu einer übernatürlichen Thätigkeit zu disponiren, deren er durch eigene Kraft nicht fähig ist [6]. Die Habitus lassen eine Steigerung und eine Ver-

1) S. Th. 1. 2. qu. 50. art. 2, c. Cf. De virt. qu. 1. art. 3.

2) S. Th. 1. 2. qu. 50. art. 3, c. Dicendum, quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae, alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 1. Cf. De virtut. qu. 1. art. 4.

3) S. Th. 1. 2. qu. 50. art. 4. 5. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 1.

4) S. Th. 1. 2. qu. 51. art. 1. — 5) Ib. l. c. art. 2. — 6) Ib. l. c. art. 4.

minderung zu, weil eben die Disposition einer Potenz zu einer gewissen Thätigkeit grösser und vollkommener werden, oder aber auf eine tiefere Stufe herabsinken kann [1]). Die Steigerung des Habitus aber ist bedingt durch fortgesetzte Uebung der entsprechenden Thätigkeit [2]). Ist endlich die Thätigkeit, zu welcher ein Habitus disponirt, von der Art, dass sie der Natur des respectiven Wesens entspricht, so ist der Habitus ein guter; widerstreitet dagegen jene Thätigkeit, zu welcher der Habitus disponirt, der Natur jenes Wesens, so ist er ein schlechter Habitus (habitus malus) [3]).

Unter die Categorie der Habitus fällt nun auch die *Tugend*. Dass die Tugend ein Habitus sei, ergibt sich schon aus der Wortbedeutung von „Virtus;“ denn damit ist die Vollkommenheit einer Potenz ausgedrückt; die Potenz aber wird eben vervollkommnet durch den Habitus, weil sie dadurch zur Thätigkeit disponirt wird [4]). Die menschliche Tugend fällt unter jene Habitus, welche unmittelbar die Thätigkeit erzwecken; sie ist ein Habitus operativus [5]). Aber freilich ist nicht jeder Habitus, welcher zu einer Thätigkeit disponirt, schon eine Tugend. Tugend kann vielmehr nur ein solcher Habitus sein, welcher den Menschen disponirt zu einer Thätigkeit, welche mit seiner Natur im Einklang steht, also auf das Gute hingerichtet ist. Die Tugend ist nicht blos ein Habitus schlechtweg, sondern sie ist ein Habitus bonus [6]).

Ist aber die Tugend im Allgemeinen ein Habitus operativus bonus, welcher als solcher den Menschen disponirt zu einer seiner Natur entsprechenden guten Thätigkeit: so drängt sich doch sogleich ein Unterschied auf, welcher nicht übersehen werden darf. Auf doppelte Weise kann nämlich ein Habitus zu einer guten Thätigkeit hingeordnet sein. Wir können durch einen Habitus eine Disposition gewinnen, welche uns in den Stand setzt, auf gute und naturgemässe Weise thätig zu sein, ohne dass aber dieser Habitus zugleich die Wirkung hat, dass wir jenes Vermögen zur guten Thätigkeit auch wirklich gebrauchen.

1) Ib. 1. 2. qu. 52. art. 1. — qu. 53. art. 2. — 2) Ib. l. c. qu. 52. art. 3 — 3) Ib. 1. 2. qu. 54. art. 3, c.

4) Ib. 1. 2. qu. 55. art. 1, c. Dicendum, quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscujusque perfectio enim praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est: unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae; et ideo hujusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus.... et ideo virtutes humanae habitus sunt. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 3. De virtutibus, qu. 1. art. 1.

5) S. Th. 1. 2. qu. 55. art. 2, c.

6) Ib. 1. 2. qu. 55. art. 3, c. In l. sent. 2. dist. 27. qu. 1. art. 1.

So gibt der Habitus der Grammatik dem Menschen die Möglichkeit, richtig zu sprechen, aber er bewirkt nicht, dass er auch wirklich gut spricht. Andere Habitus dagegen sind von der Art, dass wir dadurch nicht blos zur guten Thätigkeit der Möglichkeit nach disponirt sind, sondern dass wir vermöge derselben auch wirklich gut handeln; wie z. B. der Habitus der Gerechtigkeit nicht blos unsern Willen bereitwillig macht zum Handeln nach der Gerechtigkeit, sondern auch bewirkt, dass wir wirklich gerecht handeln. Halten wir nun diese Unterscheidung fest, so können zwar beide Arten des Habitus als Tugenden betrachtet werden, weil sie eben beide das Gute erzielen; aber nur die letztere Art des Habitus lässt sich als Tugend schlechthin (virtus simpliciter) bezeichnen; die ersterwähnten Habitus sind nur Tugenden in einer gewissen Rücksicht (virtutes secundum quid). Und der Grund davon liegt darin, weil der Begriff der Tugend den Begriff der Vollkommenheit in sich schliesst; die Vollkommenheit aber in der Thätigkeit besteht, und folglich nur jener Habitus in vollkommenem Sinne Tugend genannt werden kann, welcher nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der guten Thätigkeit bedingt, und so den Menschen einfach, nicht blos in einer bestimmten Beziehung oder in einer gewissen Beschränkung gut macht[1]).

Dieses vorausgesetzt wird es nun möglich sein, den Begriff der Tugend im strengen und vollkommenen Sinne dieses Wortes zu bestimmen. Thomas schliesst sich hier unbedingt der Definition des heil. Augustin an, welche also lautet: „Virtus est bona qualitas mentis,

1) S. Th. 1. 2. qu. 56. art. 3, c. Dicendum, quod virtus est habitus, quo aliquis bene utitur. Dupliciter autem ordinatur habitus ad bonum actum: uno modo, in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit, ut homo semper recte loquatur; potest enim grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere: et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit, ut aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit, quod homo sit promtae voluntatis ad juste operandum, sed etiam facit, ut juste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id, quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta, quia est justus, vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem; non enim simpliciter dicitur aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber etc. qu. 61. art. 1.

quâ recte vivitur, quâ nemo male utitur." In dieser Definition ist Alles ausgedrückt, was zum Wesen der Tugend im strengen Sinne gehört. Die Tugend ist eine *Qualität* der Seele, für welchen generischen Ausdruck jedoch besser die Species, „habitus" nämlich, gesetzt werden könnte; sie ist eine *gute* Qualität; sie gibt dem Menschen die *Möglichkeit*, gut zu handeln — quâ recte vivitur — sie bedingt und bewirkt aber auch, dass der Mensch *wirklich* gut handelt — quâ nemo male utitur [1]). —

§. 190.

Ist dieses der Begriff der Tugend im Allgemeinen, so muss, um die richtige Eintheilung der Tugenden zu ermöglichen, zuerst die Frage beantwortet werden, welches denn das eigentliche Subject der Tugend sei. Dass die Seele nicht nach ihrem Wesen, sondern blos nach ihren Kräften Subject der Tugend sein könne, ergibt sich schon aus dem, was oben über das Subject der Habitus im Allgemeinen gesagt worden ist [2]). Aber welche Kräfte der Seele können denn möglicherweise Subject der Tugend sein? Diese Frage beantwortet Thomas in folgender Weise. Subject solcher Tugenden, welche blos in einer gewissen Rücksicht Tugenden genannt werden können, welche also nicht den vollkommenen Begriff der Tugend in sich schliessen, kann der Verstand, rein für sich genommen, sein [3]). Subject der Tugend im strengen Sinne dagegen kann nur der Wille sein; die übrigen Kräfte, welche überhaupt unter dem Einfluss des Willens stehen, nur in so weit, als sie vom Willen bewegt werden. Denn diese Tugenden bedingen nicht blos die Möglichkeit, gut zu handeln, sondern sie bewirken auch, dass der Mensch wirklich gut handelt. Wirklich handelt der Mensch aber gut nur in so fern und dadurch, dass er einen guten Willen hat. Daher können jene Tugenden, welche ausser der Möglichkeit auch die Wirklichkeit des guten Handelns einschliessen, nur im Willen sein, oder in einer Potenz, welche und in so ferne sie vom Willen bewegt und zur Thätigkeit determinirt wird [4]).

Halten wir diesen Grundsatz fest, dann ist uns damit zugleich

1) S. Th. 1. 2. qu. 55. art. 4, c. In 1. sent. 2. dist. 27. qu. 1. art. 2. De virtut. qu. 1. art. 2. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 56. art. 1. — 3) Ib. 1. 2. qu. 56. art. 3, c. De virt. qu. 1. art. 7.

4) S. Th. 1. 2. qu. 56. art. 3, c. Subjectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet, quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. De virt. qu. 1. art. 4—7.

auch schon die Haupteintheilung der Tugenden gegeben. Wir haben nämlich vor Allem zu unterscheiden zwischen solchen Tugenden, deren Subject der Verstand, für sich genommen, ist, und zwischen solchen, welche den Willen oder eine andere Potenz, in so fern sie vom Willen bewegt wird, zum Subjecte haben. Erstere sind die *intellectuellen*, letztere die *moralischen* Tugenden [1]). Die intellectuellen Tugenden können nur in einem beschränkten Sinne Tugenden genannt werden, weil sie nur die Möglichkeit der guten Thätigkeit bedingen [2]); eigentliche Tugenden im strengen und vollkommenen Sinne dieses Wortes sind nur die moralischen Tugenden; denn diese bedingen nicht blos die Möglichkeit des Guten, sondern bewirken auch, dass der Mensch gut handelt. Und dieses Gute, welches die sittlichen Tugenden nach Möglichkeit und Wirklichkeit bedingen, ist dann in der gleichen Weise aufzufassen, wie das sittlich Gute in den menschlichen Handlungen überhaupt. Die nächste Regel desselben ist die Vernunft, die höchste dagegen das göttliche Gesetz. Wie also die Tugend überhaupt eine Vervollkommnung der Potenz ist, welcher sie eignet [3]), so ist die sittliche Tugend auch die sittliche Vollkommenheit des Menschen. Durch sie wird der Mensch zu solchen Handlungen disponirt, welche auf seine höchste Endbestimmung, die Glückseligkeit, abzielen, und ihn zu diesem seinem höchsten Endziele hinordnen [4]). Die sittlichen Tugenden und die denselben entsprechenden Handlungen sind die Mittel, durch welche der Mensch zu seiner ewigen Glückseligkeit gelangen soll. Durch die sittlichen Tugenden soll die Vernunft zu Gott hingerichtet und sollen die untergeordneten Kräfte nach der Regel der Vernunft disponirt und geleitet werden [5]).

Die *intellectuellen* Tugenden gehören entweder dem speculativen oder dem praktischen Verstande an. Die Tugenden des speculativen Verstandes sind Weisheit, Wissenschaft und Intellect. Sie disponiren den Verstand zur speculativen Betrachtung des Wahren, welches das eigentliche Gut des Verstandes ist. Unter Intellect ist zu verstehen

1) S. Th. 1. 2. qu. 58. art. 3. De virt. qu. 1. art. 12.

2) S. Th. 1. 2. qu. 57. art. 1, c. Habitus intellectuales speculativi... possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri; hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. De virt. qu. 1. art. 6 7. In 1. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 4.

3) S. Th. 1. 2. qu. 55. art. 1, c. Virtus nominat quandam potentiae perfectionem.

4) Ib. 1. 2. qu. 62. art. 1, c. Per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur. 2. 2. qu. 145. art. 3.

5) Ib. 1. qu. 95. art. 3, c. Virtutes nihil aliud sunt, quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis.

der Habitus der höchsten Principien; die Wissenschaft geht auf die Erforschung der besondern Wahrheitskreise auf der Grundlage der höchsten Principien: die Weisheit endlich erhebt sich zur speculativen Betrachtung der höchsten, absoluten Wahrheit [1]. — Die Tugenden des praktischen Verstandes dagegen sind die Kunst und die Klugheit. Die Kunst ist die Fertigkeit, zweckmässige Wirkungen hervorzubringen; die Klugheit dagegen die Fertigkeit, seine Handlungen zweckmässig, d. i. nach der Regel der gesunden Vernunft einzurichten [2]. Die Klugheit ist aber zugleich auch eine sittliche Tugend, zwar nicht ihrem Wesen, aber doch ihrer Materie nach, in so fern sie nämlich, wie gesagt, die rechte Ordnung der *Willensthätigkeit* und ihrer *Werke* nach den Regeln der Vernunft erzweckt, was Sache der sittlichen Tugend ist [3].

Gehen wir hienach auf die *sittlichen* Tugenden selbst über, so würden sittliche Tugenden zu dem Zwecke, um gut zu handeln, nicht nothwendig sein, wenn die appetitiven Kräfte der Vernunft in der nämlichen Weise unbedingt gehorchten, wie etwa die äussern Glieder. Aber das findet nicht statt, und darum hat Socrates geirrt, indem er annahm, der, welcher das Gute kenne und wisse, sei gar nicht im Stande, bös zu handeln. Nebst den intellectuellen sind somit auch die sittlichen Tugenden nothwendig, damit der Mensch vollkommen disponirt sei dazu, um das Gute zu thun [4]. Und was das gegenseitige Verhältniss zwischen intellectuellen und moralischen Tugenden betrifft, so können die letztern zwar bestehen ohne Weisheit, Wissenschaft und Kunst; aber nicht ohne den Intellect und ohne die Klugheit. Denn die sittliche Tugend ist als solche ein Habitus electivus, indem sie bewirkt, dass wir das Rechte, das Gute wählen. Zu einer guten Wahl ist aber eine reife Ueberlegung und ein richtiges Urtheil vorausgesetzt, und das ist Sache der Klugheit. Die Klugheit selbst setzt aber wiederum den Intellect als den Habitus der praktischen Principien voraus, weil auf diese sich alles praktische Denken, Ueberlegen und Urtheilen stützt [5]. Umgekehrt ferner können alle intellectuellen Tugenden ohne sittliche Tugend bestehen, mit Ausnahme der Klugheit. Denn um überall mit Klugheit zu urtheilen über das, was zu thun oder zu unterlassen sei, ist nothwendig, dass wir schon durch anderweitige sittliche Tugenden dazu disponirt und geneigt gemacht sind, in unserm Handeln das Urtheil der Klugheit abzuwarten [6].

1) Ib. 1. 2. qu. 57. art. 2. De virt. qu. 1. art. 12.

2) S. Th. 1. 2. qu. 57. art. 3. Ars = ratio recta aliquorum operum faciendorum. art. 4. Prudentia = recta ratio agibilium. De virt. qu. 1. art. 12.

3) S. Th 1. 2. qu. 58. art. 3, ad 1. Prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim „recta ratio agibilium:“ et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

4) Ib. 1. 2. qu. 58. art. 2. — 5) Ib. 1. 2. qu. 58. art. 4. — 6) Ib. 1 2. qu. 58. art. 5.

Die sittlichen Tugenden schliessen ebenso wenig, wie das sittlich Gute überhaupt, alle sensitiven Bewegungen (passiones) aus. Nur in so weit vertragen solche sensitive Bewegungen sich nicht mit der Tugend, als sie der Vernunft und dem Gesetze widerstreiten. Es ist nicht Sache der Tugend, diese sensitiven Bewegungen gänzlich zu ersticken, wie die Stoiker annahmen; vielmehr geht die Aufgabe der Tugend dahin, dieselben inner den Schranken der Vernunft und des Gesetzes zu halten[1]). Und eben darum müssen wir eine zweifache Klasse von sittlichen Tugenden ausscheiden: solche nämlich, welche die Ordnung und Mässigung der sensitiven *Affecte* zum Zwecke haben, und solche, welche unmittelbar und direct auf das *Handeln* sich beziehen[2]). Nur ist hiebei zu bemerken, dass die erstere Klasse eine Vielheit und Verschiedenheit von Tugenden in sich schliesst, je nach der Vielheit und Verschiedenheit der sensitiven Affecte[3]), dass dagegen aber jene Tugenden, welche unter der zweiten Classe inbegriffen sind, alle auf Eine Tugend sich zurückführen lassen, nämlich auf die Tugend der Gerechtigkeit, von welcher sie nur verschiedene Species sind[4]).

§. 191.

Dieses vorausgesetzt können wir nun auch den Begriff der sogenannten Cardinaltugenden feststellen und zugleich bestimmen, welche Tugenden wir als *Cardinaltugenden* zu bezeichnen haben. Cardinaltugenden können offenbar nur jene Tugenden genannt werden, auf welche der volle und ganze Begriff der Tugend sich anwenden lässt. Das sind aber, wie wir bereits wissen, nur die sittlichen Tugenden, nicht die intellectuellen. Nur sittliche Tugenden können also als Cardinaltugenden bezeichnet werden. Von den intellectuellen Tugenden kann möglicherweise blos die Klugheit unter die Categorie der Cardinaltugenden fallen, weil sie, wie oben gezeigt worden, vom Gesichtspunkt der Materie aus betrachtet zu den sittlichen Tugenden gehört[5]). Welches sind nun aber diese Cardinaltugenden?

1) Ib. 1. 2. qu. 59. art. 2, c.

2) Ib. 1. 2. qu. 59. art. 4, c. Dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id, quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id, quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem molem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes. qu. 60. art. 2.

3) Ib. 1. 2. qu. 60. art. 4. — 4) Ib. 1. 2. qu. 60. art. 3. De virt. qu. 1. art. 12. Cf. In 1. sent. 3 dist. 33. qu. 2. art. 2.

5) S. Th. 1. 2. qu. 61. art. 1, c. Virtus humana secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: hujusmodi enim virtus

Wir haben sowohl wenn wir das formale Princip der sittlichen Tugend, als auch, wenn wir das Subject derselben in's Auge fassen, vier Cardinaltugenden zu unterscheiden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Mässigkeit und den Starkmut. Das formale Princip der sittlichen Tugend ist nämlich dasjenige Gute, welches die Vernunft vorschreibt (rationis bonum). Dieses kann von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden; einmal in so fern es von der Vernunft erkannt und festgehalten wird (secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit): — und diese Erkenntniss ist Sache der Klugheit; — dann aber auch in so fern, als die Ordnung der Vernunft auf bestimmte Dinge angewendet wird. Angewendet aber kann sie vor Allem werden auf die Willensthätigkeit als solche: und das ist dann Sache der Gerechtigkeit. Angewendet kann sie aber auch werden auf die sensitiven Bewegungen und Affecte, damit diese in der Ordnung der Vernunft beschlossen bleiben. Der Widerstreit der sensitiven Bewegungen gegen die Vernunft, welchem eben durch die Anwendung der Ordnung der Vernunft auf jene Bewegungen entgegengearbeitet werden soll, kann nun aber wiederum ein doppelter sein; der Affect kann nämlich entweder *antreiben* zu Etwas, was der Vernunft widerstreitet; oder er kann von Etwas *zurückschrecken*, was die Vernunft gebietet. Im erstern Falle muss die sensitive Bewegung reprimirt werden: — und das ist Sache der Mässigkeit; in letzterem Falle muss der Mensch sich einen Impuls geben zur vernunftgemässen Thätigkeit: — und das ist Sache des Starkmuts [1]). — Die gleiche Unterscheidung bietet uns auch die Betrachtung des Subjectes der Tugend dar. Das Subject der Tugend ist nämlich das rationale per essentiam, und das rationale per participationem, welches letztere wiederum ein dreifaches ist, der eigentliche Wille, das concupiscible und das irascible Vermögen. Das Rationale per essentiam, — die eigentliche Vernunft — wird nun vervollkommnet durch die Klugheit, der Wille durch die Gerechtigkeit, das concupiscible Vermögen durch die Mässigkeit, und das irascible durch den Starkmut. Also haben wir auch auf diesem Standpunkte nicht mehr und nicht weniger als vier Cardinaltugenden, auf welche sich nun alle übrigen Tugenden zurückführen lassen [2]).

non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quae non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem, quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes, quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet. De virt. qu. 5. art. 1. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 2. art. 1. fol. 121, b.

1) De virt. qu. 1. art. 12. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 61. art. 2, c. De virt. qu. 5. art. 1. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 2. art. 1. fol. 121, c.

Jede sittliche Tugend hält die Mitte zwischen zwei Gegensätzen, dem Uebermass nämlich, und dem Mangel (virtus consistit in medio). Die Tugend erzweckt nämlich ein solches Handeln, welches der Regel der Vernunft angemessen ist. Die Regel der Vernunft kann aber verletzt werden entweder dadurch, dass man das rechte Mass, welches sie vorschreibt, überschreitet, oder aber dadurch, dass man hinter dem rechten Masse, welches die Vernunft fordert, zurückbleibt. Zwischen diesen beiden Extremen also muss die Tugend als solche die rechte Mitte halten, indem sie die Handlungen der Regel der Vernunft conform macht[1]). Hieraus ist schon ersichtlich, dass unter dieser rechten Mitte, welche der Tugend charakteristisch ist, das medium rationis, nicht das medium rei zu verstehen sei[2]). Nur bei der Tugend der Gerechtigkeit fällt das medium rationis mit dem medium rei selbst zusammen, weil die Gerechtigkeit eben darauf ausgeht, dem Andern weder zu viel, noch zu wenig, sondern gerade das rechte Mass, welches ihm gebührt, der Sache nach zuzutheilen[3]).

Keine Tugend wohnt uns von Natur aus inne[4]); die Tugenden können aber erworben werden durch fortgesetzte Uebung der entsprechenden Acte[5]). Dies gilt auch von den sittlichen Tugenden. Sie heissen dann von diesem Gesichtspunkte aus *erworbene* Tugenden. Als solche führen sie uns zu jener unvollkommenen Glückseligkeit, welche uns, wie wir oben gehört haben, in diesem gegenwärtigen Leben ermöglicht ist[6]). Aber wie verhält es sich dann mit der Beziehung der Tugend zur ewigen Glückseligkeit?

Die ewige Glückseligkeit, zu welcher wir bestimmt sind, ist, wie

1) S. Th. 1. 2. qu. 64 art 1, c. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 3. sol. 1. Dicendum, quod omnes virtutes morales in medio constitutae sunt. Virtutes enim morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur; aequalitas autem media est inter majus et minus: et ideo oportet, quod rectum virtutis consistat in medio ejus, quod superabundat, et ejus, quod deficit a mensura rationis recta. De virt. qu. 1. art. 13.

2) C. g. l. 3. c. 134. p. 268. Medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum, quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 3. sol. 1, ad 2.

3) S. Th. 1. 2. qu. 64. art. 2, c. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 3. sol. 2. Dicendum, quod in justitia est non solum medium rationis, sed etiam rei: cujus ratio est, quia justitia est circa operationes, et secundum ordinem ad alterum, unde illum, ad quem sunt operationes justitiae, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliae virtutes, oportet quod aequentur rationi: ita oportet quod operationes, circa quas est justitia, adaequentur illi, ad quem est justitia, quod non potest esse nisi secundum rem tantum reddatur, quantum ei debetur, et ideo est ibi medium rei.

4) S. Th. 1. 2. qu. 63. art. 1. In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 2. sol. 1. De virt. qu. 1. art. 8.

5) In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 2. sol. 2. De virt. qu. 1. art. 9.

6) S. Th. 1. 2. qu. 65. art. 2, c. — qu. 63. art. 2. 3. De virt. qu. 1. art. 9.

früher erwiesen worden, eine wesentlich übernatürliche. Zur Erreichung einer solchen übernatürlichen Glückseligkeit fehlt nun aber unserer Natur die Kraft. Diese steht für sich allein genommen in keinem Verhältnisse zu jener übernatürlichen Bestimmung. Daraus folgt, dass wenn wir diese Bestimmung doch erreichen sollen, wir von Gott dazu hingeordnet werden müssen durch ein übernatürliches Princip, welches unsere Natur über sich selbst erhebt, und sie so in's Verhältniss setzt zu jener übernatürlichen Glückseligkeit, zu welcher wir bestimmt sind. Dieses übernatürliche Princip ist die gratia gratum faciens [1]). Ihr Subject ist die Seele, nicht nach ihren Kräften, sondern nach ihrem Wesen [2]). Sie verhält sich zu der Seele wie eine höhere Form, welche eine höhere, übernatürliche Vollkommenheit, ein höheres, übernatürliches Sein in derselben bedingt. Denn wenn der Zweck eines jeden Dinges durch dessen Form bedingt und bestimmt ist, so kann auch die Seele nur dann durch die Gnade zu einem übernatürlichen Zwecke hingeordnet werden, wenn diese zur Seele als eine Form sich verhält [3]).

Allein es reicht nicht hin, dass die Seele blos nach ihrem Wesen zu ihrer übernatürlichen Glückseligkeit hingeordnet werde; sie muss es auch werden nach ihren Kräften, weil sie ja durch ihre Thätigkeit das übernatürliche Ziel erreichen soll, zu welchem sie bestimmt ist. Eben deshalb kann es denn auch nicht bei den erworbenen Tugenden sein Bewenden haben; es müssen vielmehr gewisse übernatürliche Tugenden dem Menschen von Gott eingegossen werden, damit er durch diese auch nach seinen Kräften zur übernatürlichen Seligkeit hingeordnet, und so befähigt werde, der Art zu handeln, dass er dadurch jenes übernatürliche Ziel erreiche [4]). Und so stehen wir denn bei den *eingegossenen* Tugenden. Es ist nicht anzunehmen, dass diese Tugenden durch einen besonderen Act, verschieden von dem Acte der Eingiessung der Gnade, von Gott dem Menschen zugetheilt werden, vielmehr werden sie ihm mit und in der gratia gratum faciens eingegossen,

1) C. g. l. 3. c. 147. De verit. qu. 27. art. 2, c.

2) S. Th. 1. 2. qu. 110. art. 4

3) C. g. l. 3. c. 150. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur... Unumquodque enim ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis, in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet, quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum. De verit. qu. 27. art. 6. Oportet dicere, quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae. In l. sent. 2. dist. 26. qu. 1. art. 3.

4) S. Th. 1. 2. qu. 72. art. 1, c. In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. art. 4. sol. 3. De virt. qu. 1. art. 10.

indem sie nämlich mit dieser zwar nicht identisch sind, aber doch aus derselben in die Kräfte der Seele hervorfliessen [1]).

Eingegossene Tugenden sind zunächst und auf erster Linie die sogenannten theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese sind die Grundlage all unseres übernatürlichen Lebens, und ohne sie ist die Erreichung des übernatürlichen Zieles nicht möglich [2]). Aber die theologischen Tugenden können nicht die einzigen eingegossenen Tugenden sein. Da nämlich auch die moralischen Tugenden dem übernatürlichen Leben dienen, und auf das übernatürliche Ziel hingerichtet sein müssen, so müssen auch sie, falls sie dieser Beziehung entsprechen sollen, uns von Gott eingegossen sein. Als erworbene Tugenden nützen sie uns für den gedachten Zweck Nichts. Folglich fliessen auf der Grundlage der theologischen auch die sittlichen Tugenden aus der gratia gratum faciens in die Vermögen unserer Seele aus, und theilen so den übernatürlichen Charakter der ersteren [3]). Die Liebe aber ist die vornehmste unter allen diesen eingegossenen Tugenden, und verhält sich zu ihnen allen als die vollendende Form [4]).

§. 192.

In diesen Tugenden also muss sich das gesammte menschliche Leben bewegen, wenn es auf das ewige Endziel hingerichtet sein soll. Nun aber kann das menschliche Leben unter dem Einflusse dieser Tugenden wiederum eine doppelte Richtung einschlagen; der Mensch kann nämlich sein Leben der Betrachtung der Wahrheit widmen, oder aber er kann zur Aufgabe seines Lebens sich die äussere Thätigkeit stellen im Bereiche eines gesellschaftlichen Berufes. Wir haben somit zu unterscheiden zwischen *contemplativem* und *activem* Leben [5]). Was zuerst das contemplative Leben betrifft, so kann dasselbe sich zwar nur gestalten auf der Grundlage der ethischen Tugenden, weil durch diese der Mensch disponirt wird zur Contemplation der Wahrheit; aber seinem Wesen nach bewegt er sich ausschliesslich im Bereiche der Erkenntniss [6]). Und da haben wir dann, wenn wir das Erkennen als subjective Thätigkeit betrachten, ein Dreifaches zu unterscheiden. Wir müssen nämlich zuerst die höchsten Principien erfassen, um aus denselben eine Wahrheit ableiten zu können; wir müssen dann ferner in den logischen Process dieser Deduction selbst eingehen, um die wirk-

1) S. Th. 3. qu. 62. art. 2, c. In 1. sent. 2. dist. 26. qu. 1. art. 4. — 3. dist. 13. qu. 1. art. 1, c.

2) Ib. 1. 2. qu. 62. art. 3. De virt. qu. 1. art. 10, c.

3) S. Th. 1. 2. qu. 63. art. 3. In 1. sent. 3. dist. 33. qu. 1. art. 2 sol. 3.

4) S. Th. 2. 2. q. 23. art. 8. De virt. qu. 2. art. 3. In 1. sent. 3. dist. 27. qu. 2. art. 4 sol. 3.

5) In 1. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 1. — 6) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 2.

liche Erkenntniss jener Wahrheit uns zu vermitteln; und so kommen wir dann endlich zum einfachen reinen Anblick der Wahrheit, welche der Zweck aller contemplativen Thätigkeit ist. Diese drei Momente im Fortgange der contemplativen Thätigkeit haben die Victoriner bezeichnet mit den Ausdrücken: Cogitatio, meditatio und contemplatio. Die beiden erstgenannten Momente verhalten sich somit nur vorbereitend und bedingend für die eigentliche Contemplatio, in welcher das contemplative Leben seinen Mittelpunkt und seinen Zweck hat [1]). — Frägt es sich dann aber um den Kreis der Wahrheiten selbst, welche den Gegenstand der Contemplation bilden, so ist hier ein Principales und ein Secundäres zu unterscheiden. Das principale Object der Contemplation ist die göttliche Wahrheit; denn die Contemplation der göttlichen Wahrheit ist ja, wie wir wissen, das Endziel des menschlichen Lebens [2]). Weil wir aber zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit nur gelangen können durch die geschöpflichen Dinge, so fallen in secundärer Weise auch alle jene Wahrheiten, welche auf das Geschöpfliche sich beziehen, in den Bereich der Contemplation, obgleich diese sich in dem Kreise derselben nur in so fern bewegt, als sie durch dieselben zu Gott hingeleitet wird [3]). Aus dieser Contemplation erwächst dem Menschen der höchste Genuss, welcher alle menschlichen Genüsse übersteigt, und ihm einen Vorgeschmack gewährt des künftigen Genusses, welcher aus der ewigen Anschauung Gottes im Jenseits entspringt [4]). — Die Contemplation kann möglicher Weise hienieden schon gesteigert werden zu einer unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wesenheit. Aber freilich ist solches nicht möglich, so lange wir auf dem gewöhnlichen Standpunkte unseres geistigen Lebens uns befinden. Es kann nur geschehen in der Entzückung (in raptu), in welcher die menschliche Seele zwar nicht aufhört, den Leib als Form zu informiren, aber in ihrer Thätigkeit durch eine übernatürliche erleuchtende Einwirkung Gottes ganz von den Sinnen und ihren Organen losgelöst wird, um rein für sich thätig zu sein [5]).

1) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 3. In 1 sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 2. sol. 2.

2) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 4. In 1. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 2. sol. 3.

3) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 4. in c. Sic ergo ex praemissis patet, quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes morales; secundo autem alii actus praeter contemplationem; tertio vero contemplatio divinorum effectuum; quartum vero et completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.

4) S. Th. 2. 2. qu. 180 art. 7.

5) S. Th. 2. 2. qu. 180. art. 5, c. Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest aliquis esse dupliciter: uno modo secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma, ita tamen, ut non utatur corporeis sensibus

Wenn nun aber das contemplative Leben im Bereiche der Erkenntniss sich bewegt, so gehört dagegen das active Leben dem Willen an; es wird daher getragen von den moralischen Tugenden, in so fern durch dieselben die äussere Thätigkeit so geordnet werden muss, dass sie dem Berufe entspricht, welcher dem Einzelnen im gesellschaftlichen Bereiche zugefallen ist [1]). — Vergleicht man daher dieses active mit dem contemplativen Leben, so wird man über die Frage, welches von beiden das vorzüglichere sei, das active oder das contemplative, kaum im Zweifel sein können. Offenbar muss nämlich das contemplative Leben, an und für sich genommen, über das active Leben gestellt werden. Denn das contemplative Leben ist Sache des Verstandes, der intellectiven Erkenntniss. Der Verstand aber ist das höchste, beste und edelste im Menschen. Das contemplative Leben bewegt sich im Gebiete der intelligibeln Wahrheiten, während das active nur in den äusseren Dingen seinen Bereich hat. Das contemplative Leben gewährt ferner einen weit grösseren und edleren Genuss als das active; denn der Genuss, welcher aus der Betrachtung der Wahrheit entspringt, ist, wie wir bereits gehört haben, höher und edler, als jeder andere. Das contemplative Leben ist begehrenswerth um seiner selbst willen, das active ist stets zu äussern Zwecken hingeordnet. Aeussere Thätigkeit haben auch andere Wesen mit dem Menschen gemein; die Contemplation der Wahrheit dagegen ist ihm ausschliesslich eigen [2]). So hat das contemplative Leben überall den Vorrang vor dem activen, und wenn es auch Fälle gibt, wo das letztere für den Einzelnen der äusseren Umstände wegen vorzuziehen ist, so ist doch immer, einfach und schlechthin genommen, das contemplative Leben vorzüglicher als das active [3]). Ebenso ist jenes an sich genommen auch verdienstlicher als letzteres. Denn das contemplative Leben wird getragen von der Liebe Gottes, während das active getragen wird von der Nächstenliebe. Die Gottesliebe ist aber, weil sie direct auf Gott geht, an sich und in genere verdienstlicher als die Nächstenliebe, welche blos indirect auf Gott sich bezieht [4]). Doch soll damit nicht gesagt sein, dass das active Leben kein Interesse habe für das contemplative Leben. Es kann nämlich das active Leben nach einer doppelten Seite hin betrachtet werden, in so fern es nämlich äusseres Handeln zum Zwecke

aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae. De verit. qu. 13. art. 3. art. 4.

1) S. Th. 2. 2. qu. 181. art. 1. In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 3.

2) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 1. In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 4. sol. 1.

3) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 1, c.

4) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 2. In l. sent. 3. dist. 35. qu. 1. art. 4. sol. 2.

hat, und in so fern es darauf hingerichtet ist, durch die moralischen Tugenden die Affecte der Sinnlichkeit zu mässigen und zu ordnen. In ersterer Beziehung allerdings ist das active Leben ein Hinderniss für das contemplative; in letzterer dagegen nicht; vielmehr disponirt es in dieser Beziehung den Menschen zum contemplativen Leben [1]), und muss in ordine generationis vorausgehen, wenn das contemplative Leben sich gestalten soll [2]).

Wir sehen, in diesen Lehrbestimmungen kommt auch das mystische Element zu seiner Berechtigung. Es war unmöglich, dass Thomas in seinem grossartigen Lehrsysteme die Mystik ausser Berechnung hätte lassen sollen. Denn die Mystik ist zu innig verschlungen in die Gestaltung des christlichen Lebens zu seiner idealen Vollkommenheit, als dass es da, wo es sich um die wissenschaftliche Untersuchung des christlich-sittlichen Lebens nach den verschiedenen Stufen seines Fortschritts handelt, übergangen werden dürfte. Einem heil. Thomas konnte solches am wenigsten entgehen. Deshalb legt er dem contemplativen Leben im Gegensatze zum activen eine so grosse Bedeutung bei. Zunächst ist es zwar die rein wissenschaftliche Erkenntniss, welche er in der Begriffsbestimmung des contemplativen Lebens betont; aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern er lässt zuletzt die rein intellectuale Erkenntniss in der unmittelbaren Anschauung gipfeln, zu welcher der Geist in der Entzückung erhoben wird. Diese Erhebung ist allerdings etwas rein Uebernatürliches: und Thomas erkennt das entschieden an; aber gerade dadurch ist jeder unberechtigten mystischen Schwärmerei der Zugang verschlossen, und die Wissenschaft als solche kommt nicht in Gefahr, von einem dunkeln Mysticismus verschlungen zu werden. Sie ist und bleibt immer die Via ordinaria zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit; die mystische Erhebung ist etwas Ausserordentliches, was eben deshalb in dem gewöhnlichen Gang unserer Erkenntniss nicht in Anschlag gebracht werden darf.

Doch wir können die ausgebreitete Untersuchung, welche Thomas dem ethischen Leben widmet, nicht mehr weiter verfolgen. Unsere Aufgabe war es, die Grundbegriffe und Grundlehren der thomistischen Ethik zu entwickeln, sie im Einzelnen durchzuführen würde im Hinblick auf den so reichen Inhalt und den grossen Umfang der thomistischen Ethik ein eigenes Werk erfordern [3]). Aber schon aus unserer bisherigen Darstellung erkennt man, wie tief begründet die thomistische Moral ist, und wie herrlich der Bau derselben sich gestaltet. Thomas hält sich hier auf der gleichen Höhe, wie in den übrigen Regionen

1) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 3. — 2) S. Th. 2. 2. qu. 182. art. 4.

3) Eine vortreffliche Entwickelung der thomistischen Moral in alle specielen Besonderheiten findet sich in der jüngst erschienenen specielen Moral von Prof. *Friedhoff*, Regensburg, Manz, 1864.

seiner Speculation. Jedes speculative System muss in letzter Instanz seinen Werth und seine Wahrheit erproben in der Ethik. Ein System, welches in der Ethik solche Lehrsätze nach sich zieht, welche das wahre sittliche Leben zerstören oder gefährden, oder wenigstens unkräftig sind, um dasselbe sich energisch und vollkommen gestalten zu lassen, hat sich eben dadurch selbst gerichtet. Ein System dagegen, welches so erhabene und doch so einfache, so ideale und doch so praktisch anwendbare Lehrsätze aus sich hervorgehen lässt, wie wir sie hier in der ethischen Lehre des heil. Thomas treffen, — ein solches Lehrsystem stellt sich dem Auge des betrachtenden Geistes in dem ganzen Glanze der Wahrheit und Vollkommenheit dar. In der That, welch ein Unterschied zwischen der Ethik der arabischen und jüdischen Aristoteliker und der Moral des englischen Lehrers. Die Araber konnten sich über den Standpunkt des Aristoteles nicht erheben; wie Aristoteles die ganze Endbestimmung des ethischen Lebens auf das gegenwärtige Leben beschränkt hatte, so thaten auch sie es. Da soll der Mensch seine Glückseligkeit nur finden in der wissenschaftlichen Speculation, in so ferne diese ihn zuletzt zur unmittelbaren Erkenntniss der getrennten Substanzen führt. Darauf allein ist das ganze ethische Leben als auf seinen Zweck hingerichtet; über das Grab hinaus hat es keine Beziehung. Dagegen ist nach Thomas der Zweck des ethischen Lebens auf das Jenseits gestellt; das Ziel aller Sittlichkeit ist nichts Geringeres, als die ewige unmittelbare Anschauung Gottes in einem jenseitigen Leben. Da ist das Grab nicht der trostlose Abschluss alles sittlichen Ringens des Menschen; es eröffnet sich vielmehr dem Menschen jenseits der Gränzen des Grabes erst jenes Ziel, welches er durch sein sittliches Ringen und Streben hienieden erreichen kann und erreichen soll. Da erhält die Tugend erst ihre wahre Bedeutung, da erscheint sie erst in Wahrheit liebenswürdig um ihrer selbst willen, weil sie den Weg bahnt zur lichten Region der jenseitigen Glückseligkeit. Und doch ist Thomas keineswegs gewillt, die auf das Diesseits beschränkte Ethik des Aristoteles gänzlich abzuweisen. Das sittliche Leben, die sittliche Tugend soll auch für das diesseitige Dasein nicht ohne Frucht sein. Thomas stimmt dem Aristoteles darin bei, dass wir durch das Streben nach Tugend auch schon im Diesseits einen gewissen Grad der Glückseligkeit erreichen können, und er hält diesen Zweck des sittlichen Strebens für vollkommen berechtigt. Die Wissenschaft, das contemplative Leben, hält er überall für das Edelste hienieden. Aber dieser zeitliche Zweck des sittlichen Strebens soll nicht mit den Arabern für etwas Absolutes gehalten werden; über ihm steht noch etwas Höheres, die ewige Anschauung, und auf diesen letzten Zweck alles menschlichen Thuns und Lassens muss auch die irdische Glückseligkeit bezogen werden. Und eben weil dieses der Fall ist, darum ist auch die natürliche, erworbene Tugend noch nicht das Höchste

im Bereiche des sittlichen Lebens; es gibt noch etwas Höheres: die übernatürliche, eingegossene Tugend nämlich, welche aus der übernatürlichen heiligenden Gnade hervorfliessend, den Menschen in Beziehung setzt zu seinem übernatürlichen, ewigen Endziele, und seinem ganzen Thun und Lassen die Signatur der Uebernatürlichkeit aufprägt. So wandelt der Mensch in Wahrheit hienieden in einem höheren Lichte, und gerade dadurch ist er befähigt, in seinem sittlichen Leben jene erhabene Vollkommenheit zu erringen, wie wir sie an den Heiligen der Kirche und an dem heiligen Thomas selbst bewundern. Um das ganze innere und äussere Leben des Menschen breitet sich der Schimmer der Uebernatürlichkeit aus, und erhebt es zu jener Idealität, welche der blos natürliche Mensch nicht kennt, ja nicht ahnt. Und gerade dadurch, dass der heil. Thomas diesen Gedanken in seiner Ethik meisterhaft durchgeführt hat, ward ihm auch die Möglichkeit geboten, den Begriff des Bösen richtig zu bestimmen und die unheilvolle Bedeutung desselben zu würdigen. Er brauchte nicht mit Maimonides seine Zuflucht zur Materie zu nehmen, um aus dem Widerstand derselben gegen die Form in fast manichäischer Weise den Ursprung des sittlich Bösen zu erklären. Für ihn konnte das sittlich Böse nichts Anderes sein, als der Abfall des freien Willens von dem göttlichen Gesetze. Darin war ihm die ganze Bedeutung des sittlich Bösen offenbar; es lag klar vor Augen, dass wie die Tugend die höchste Würde, so das Laster die tiefste Entwürdigung des Menschen, weil den Abfall von seiner Idee bezeichne. So feiert auch im ethischen Gebiete die christliche Speculation in dem heil. Thomas einen herrlichen Sieg, und zeigt uns, wie der christliche Geist im Mittelalter mächtig genug war, in allen Gebieten des Wissens auf der Grundlage des christlichen Glaubens die Irrthümer einer stolzen, feindlichen Philosophie zu überwinden.

Wir haben im Vorausgehenden die ethischen Lehrsätze des heil. Thomas bis zu dem Punkte verfolgt, wo das übernatürliche Gebiet beginnt. Alles Uebernatürliche ist aber in der gegenwärtigen Ordnung durch das Erlösungswerk Christi bedingt. Diess führt uns auf die soteriologische Lehre des heil. Thomas. Heben wir aus derselben, so weit es in unserer Aufgabe liegt, das Wesentlichste heraus.

§. 193.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen bestand darin, dass die Vernunft Gott, und die untergeordneten Kräfte der Vernunft, der Leib der Seele gehorchte[1]). Die Seele befand sich in der rechten Ordnung zu Gott, und die Folge davon war, dass auch in der

1) C. g. l. 4. c. 52. p. 455. Sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio deo, et animae corpus.

menschlichen Natur selbst die rechte Ordnung herrschte, das Niedere dem Höheren unterworfen war, und dieses über jenes herrschte[1]). So war die menschliche Natur im ersten Menschen integra; es war noch kein Misston in dieselbe eingedrungen; die ursprüngliche Gerechtigkeit war zugleich die Integrität der menschlichen Natur. In diesem Stande der unversehrten Natur war der erste Mensch im Stande, aus eigenen natürlichen Kräften die göttlichen Gebote ihrem wesentlichen Inhalte nach zu erfüllen, und sich aller Sünde zu enthalten[2]). Ja er vermochte sogar aus rein natürlicher Kraft, Gott über Alles zu lieben, als seinen Schöpfer und als höchstes Ziel aller natürlichen Glückseligkeit[3]). Zu all diesem bedurfte er nur des bewegenden Einflusses Gottes, d. i. der bewegenden, nicht aber einer habitualen übernatürlichen Gnade[4]).

Mit dieser ursprünglichen Gerechtigkeit und Integrität verbanden sich aber im ersten Menschen noch weitere Vorzüge, welche eben durch jene Gerechtigkeit und Integrität bedingt waren, und theils die Seele, theils den Leib betrafen. Die ersteren bestanden darin, dass der Mensch eine weit vollkommenere Erkenntniss besass, als wir sie jetzt besitzen. Er erfreute sich zwar nicht der Anschauung Gottes; denn sonst hätte er nicht sündigen können[5]); aber seine Erkenntniss Gottes war doch eine höhere und unmittelbarere, als die blos demonstrative Erkenntniss[6]). Seine Vorzüge dem Leibe nach dagegen bestanden darin, dass dieser unsterblich und keinen Leiden unterworfen war[7]).

Allein die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen war sammt den anderweitigen Vorzügen, welche sich daran anknüpften, nicht etwas Natürliches, sondern etwas Uebernatürliches. Sie war bedingt durch die göttliche Gnade. Denn die Unterordnung der niedern Kräfte unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele ist offenbar nicht ein wesentliches Erforderniss der menschlichen Natur, weil sie sonst

1) S. Th. 1. qu. 95. art. 1, c. — 2) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 2. art. 4. art. 8.
3) S. Th. 1. 2. qu 109. art. 3. Quodl. 1. art. 8.
4) LL. cc. In 1. sent. 2. dist. 24. qu. 1. art. 4.
5) De verit. qu. 18. art. 1. In l. sent. 2. dist. 23. qu. 2, art. 1.
6) S. Th. 1. qu. 94. art. 1, c. Cognoscebat primus homo Deum quadam altiori cognitione, quam nos nunc cognoscimus, et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem praesentis status et cognitionem patriae, qua deus per essentiam videtur... Non oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumtam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. 2. 2. qu. 5, art. 1. ad 1. De verit. qu. 18. art. 2, c. Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae, ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa.
7) S. Th. 1. qu. 97. art. 1. et 2. In l. sent. 2. dist. 19. qu. 1. art. 2. 3.

auch nach der Sünde noch geblieben wäre. Sie war aber die Folge, die Wirkung der Unterwerfung der Vernunft unter Gott. Folglich konnte auch diese im ersten Menschen nicht etwas blos Natürliches sein, weil sonst die Wirkung höher gewesen wäre, als die Ursache; es musste also auch die Unterwerfung des Geistes unter Gott einen übernatürlichen Charakter haben. Beide Momente der ursprünglichen Gerechtigkeit also, die Unterordnung der Vernunft unter Gott, und die Unterordnung der niedern Kräfte unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele, waren etwas Uebernatürliches, und folglich durch die Gnade bedingt; woraus folgt, dass solches auch in Bezug auf die übrigen Vorzüge des ersten Menschen stattfinden musste[1]).

So war also der erste Mensch von Gott geschaffen im Stande der Gott wohlgefällig machenden übernatürlichen Gnade. Durch diese war er in Stand gesetzt, verdienstlich zu handeln, und sich die übernatürliche Glückseligkeit zu verdienen[2]). Mit dieser Gnade wurden ihm auch alle jene Tugenden eingegossen, durch welche er nach seinen verschiedenen Vermögen zum übernatürlichen Endziele seines Daseins hingeordnet ward. Er erhielt die habituale Gnade des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und mit dieser wurden ihm zugleich auch die übrigen moralischen Tugenden eingegossen[3]). So war der erste Mensch ausgerüstet mit allen Gütern des übernatürlichen Lebens. —

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun leicht bestimmen, worin das Wesen der Erbsünde besteht. Der erste Mensch verlor durch die Sünde die übernatürliche Gnade, und in ihr die ursprüngliche Gerechtigkeit. Seine Vernunft stand nicht mehr in dem rechten Verhältnisse der Un-

1) S. Th. 1. qu. 95. art. 1, c. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa. qu. 100. art. 1. Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae, 1. 2. qu. 85. art. 6. — qu. 102. art. 4. Cf. In l. sent. 2. dict. 29. qu. 1. art. 2.

2) S. Th. 1. qu. 95. art. 4. In l. sent. 2. dist. 29. qu. 1. art. 1. c.

3) S. Th. 1. qu. 95. art. 3. Dicendum, quod homo in statu innocentiae aliqualiter omnes habuit virtutes. Dictum est enim supra, quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt, quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis. Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

terwerfung unter Gott durch die übernatürliche Gnade. Die Folge davon war, dass auch in seiner Natur selbst die Ordnung sich löste, die Unterwerfung der untergeordneten Kräfte unter die Vernunft, des Leibes unter die Seele aufhörte, und der Gegensatz, die Auflehnung an die Stelle der Harmonie und des Gehorsams trat. Die ursprüngliche Integrität der Natur hörte auf; sie ward corrumpirt; an die Stelle des Status naturae integrae trat der Status naturae corruptae. Die anderweitigen Vorzüge mussten selbstverständlich gleichfalls verloren gehen, nachdem deren Wurzel beseitigt war. Die Schuld und Strafe der Sünde des ersten Menschen vererbte sich nun aber auch auf alle seine Nachkommen, und daher die Erbsünde [1]).

Hienach haben wir in der Erbsünde, wenn wir deren Wesen bestimmen wollen, ein doppeltes Moment zu unterscheiden, ein formelles und ein materielles. Das formelle Moment besteht in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie diese durch die Gnade bedingt war; das materielle dagegen in der aus jener Beraubung erfolgenden Unordnung in der menschlichen Natur, welche sich in der Auflehnung der untergeordneten Kräfte gegen die Vernunft offenbart. Man nennt dies die Begierlichkeit [2]). Die Begierlichkeit ist zwar an sich dem Menschen natürlich, in so weit sie nämlich dem Gesetze der Vernunft gehorcht. In so fern sie sich dagegen gegen die Vernunft auflehnt, und die Gränzen derselben überschreitet, ist sie (im Verhältniss zur natura integra) widernatürlich; und als solche bildet sie das materielle Moment der Erbsünde [3]). Die Erbsünde ist somit nicht eine *blosse* Privation, sondern vielmehr ein Habitus corruptus, d. h. sie begreift in sich nicht blos die Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern auch eine ungeordnete Disposition in dem innern Haushalte der menschlichen Natur [4]), obgleich

1) C. g. l. 4, c. 52. p. 455 seqq. S. Th. 1. 2. qu. 85. art. 3, c. De malo, qu. 4. art. 2, c.

2) De malo, qu. 4. art. 2. S. Th. 1. 2. qu. 82. art. 3, c. Tota ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in originali peccato; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae.

3) Ib. l. c. ad. 1. In tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati.

4) S. Th. 1. 2. qu. 82. art. 1, ad 1. Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive,

diese Unordnung, eben weil sie blos als das Materiale der Erbsünde sich verhält, nicht mehr Sünde ist, wenn das Formale davon genommen ist, d. h. wenn der Mensch in der Taufe die übernatürliche Gerechtigkeit wieder erhält [1]). Das Formale bildet den eigentlichen Reat der Erbsünde; d. h. die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit hat für jeden Menschen den Charakter der Schuld, weil und in so fern sie sich aus der Sünde des ersten Menschen ableitet. Die Erbsünde ist sonach peccatum naturale, welches aber gründet in dem peccatum personale der ersten Menschen [2]).

Die Fortpflanzung der Erbsünde ist innerlich begründet in dem Acte der Zeugung, in so fern dieser durch die Begierlichkeit als dem materiellen Momente der Erbsünde bedingt ist. Deshalb pflanzen auch solche die Erbsünde fort, welche bereits persönlich durch die Taufe von der Erbschuld gereinigt sind [3]). Somit ist der Saame die Instrumentalursache der Fortpflanzung der Sünde, und wird diese zugleich in und mit der menschlichen Natur fortgeleitet [4]). Das Subject aber, in welches die Erbschuld gesetzt werden muss, ist nicht das Fleisch, sondern die Seele [5]). Und in der Seele selbst ist es zunächst wiederum deren Wesenheit, welche als der Träger der Erbschuld gefasst werden muss, und von da aus geht sie dann erst auf die Vermögen der Seele über, indem sie dieselben inficirt [6]).

Wenn aber in Folge der Erbsünde an die Stelle der Integrität die Corruption der menschlichen Natur getreten ist, so ist diese Cor-

scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium aminae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

1) S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 3, ad 2. Cf. In 1. sent. 2. dist. 32. qu. 1. art. 1.

2) S. Th. 1. 2. qu. 82. art. 1, ad 2. Originale peccatum, in quantum est peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, in quantum derivatur ex primo parente. qu. 81. art. 1, c.

3) Quodl. 6, qu. 9. art. 15 S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 3, ad 2. Peccatum originale aufertur per baptismum reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem, remanet tamen peccatum originale actu, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem: et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati. In 1. sent. 2. dist 31. qu. 1. art. 1.

4) De malo, qu. 4. art. 3, c. S. Th. 1. 2. qu. 81. art. 1, ad 2. Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad eam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. qu. 83 art. 1. Quodl. 12. art. 32.

5) De malo, qu. 4. art. 3.

6) De malo, qu. 4. art. 4. S. Th. 1. 2. qu. 83. art. 1—4. In 1. sent. 2. dist. 31. qu. 2. art. 1.

ruption doch nicht so zu fassen, als wäre die menschliche Natur durch die Sünde ganz und gar all ihrer natürlichen Güter beraubt worden. Die Corruption ist vielmehr nur eine Verwundung, nicht eine *totale* Corruption der Natur [1]). Die Unordnung ist an die Stelle der Ordnung in der menschlichen Natur getreten; aber nach ihrer wesenhaften Constitution ist die letztere geblieben. Folglich vermag der Mensch auch im Stande der corrupten Natur noch, aus eigener Kraft manches Gute zu thun und manches Böse zu vermeiden; nicht all sein Thun ist sündhaft [2]). Aber freilich reichen seine natürlichen Kräfte nicht mehr so weit, als sie im Stande der unversehrten Natur gereicht hätten. Er kann aus eigener natürlicher Kraft nicht mehr das ganze Gesetz erfüllen, nicht mehr Gott über Alles lieben, nicht mehr alles Böse vermeiden [3]). Wenn er auch eine Zeit lang von einer particulären sündhaften Handlung sich enthalten kann, so wird er doch, wenn er länger sich selbst überlassen bleibt, in die Sünde fallen [4]). Aber eben weil es doch nicht ausser aller seiner Macht liegt, die Sünde zu vermeiden, bleibt er desungeachtet stets für selbe verantwortlich [5]).

Aus diesem Stande der Sünde nun ward der Mensch erlöst durch den Gottmenschen Jesus Christus.

§. 194.

In Christo stieg die menschliche Natur zu ihrer höchsten Vollkommenheit und Würde empor, welche sie möglicher Weise erreichen kann. Der innere Grund dieser Vollkommenheit war die hypostatische Union. Subsistirte in Christo die menschliche Natur in der göttlichen Person, so musste sie nothwendig höchst vollkommen sein nach Erkenntniss und Wille. Hienach genoss die Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die beseligende Anschauung Gottes, und schaute in ihm auch alles Geschaffene: — eine Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit [6]). Damit verband sich dann in Christo auch noch die Erkennt-

1) C. g. l. 4. c. 52. p. 457. S. Th. 1. 2. qu. 85. art. 1—3.

2) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 2, c. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto naturae bono privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineam, et alia hujusmodi. 2. 2. qu. 10. art. 4. In 1. sent. 2. dist. 28. qu. 1. art. 1. 2. 3.

3) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 2, c. — art. 8.

4) C. g. l. 3, c. 160. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere homo propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet.

5) Ib. l. c. Licet ille, qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate, quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem, nunc vitare hoc vel illud peccatum.

6) S. Th. 3. qu. 9. art. 2. — qu. 10. art. 2. In l. sent. 3. dist. 14. qu. 1. art. 2. sol. 2.

niss durch eingegossene Erkenntnissbilder und die erworbene Erkenntniss [1]). — Was ferner den Willen betrifft, so war die menschliche Natur Christi der Fülle der göttlichen Gnade theilhaftig [2]), und aus dieser flossen alle übernatürlichen Tugenden in gleicher Fülle in den Willen und in die unter dem Willen stehenden Seelenkräfte aus [3]). Christus war als Mensch weder mit der Erbsünde behaftet, noch war er einer persönlichen Sünde fähig; er war unsündlich [4]). — Die menschliche Natur Christi nahm endlich wie an der göttlichen Allwissenheit und Heiligkeit, so auch an der göttlichen Allmacht Theil, in so ferne sie dem göttlichen Logos zum Organ diente, um alle jene wunderbaren Wirkungen hervorzubringen, welche der Zweck der Menschwerdung erheischte [5]). Alle diese Vorzüge genoss Christi menschliche Natur, ohne die Grenzen der Geschöpflichkeit zu überschreiten; *so*, wie Gott seinem Wesen nach heilig, allmächtig und allwissend ist, war sie solches nicht; sie nahm nur im höchstmöglichen Grade Theil an diesen göttlichen Eigenschaften [6]).

Dennoch aber war Christi menschliche Natur hienieden noch nicht im Stande der Verklärung und konnte es nicht sein, weil das Werk der Genugthuung sonst nicht hätte vollbracht werden können. Um dieses Werk zu ermöglichen, nahm Christus auch die Defecte der menschlichen Natur an, so weit selbe nicht im Widerstreit standen mit der hypostatischen Union und mit seinen höhern Vorzügen [7]). Diese Defecte betrafen zum Theil die Seele, zum Theil den Leib. Zu erstern gehörten die leidenden Gemüthsstimmungen (passiones), welchen Christi Seele unterlag, wie Traurigkeit, Furcht, Verwunderung und Zorn [8]). Zu letztern dagegen die Leidensfähigkeit und die Sterblichkeit seines Leibes [9]). Aber freilich waren diese Defecte auf andere Weise der menschlichen Natur Christi inhärent, als sie in uns sich vorfinden. Sie waren nämlich in Christo ganz und gar der Vernunft und dem freien Willen unterworfen. Die Affecte der Seele gehorchten in Christo vollkommen dem Gebote der Vernunft und lehnten sich nie gegen die letztere auf [10]). Und was die leiblichen Leiden und den leiblichen Tod betrifft: so hätten beide Christi Leib nicht treffen können, wenn er

1) S. Th. 3. qu. 9. art. 3 art. 4. qu. 11. art. 1. qu. 12. art. 1 et 2.

2) S. Th. 3. qu. 7. art. 9. 12.

3) In 1. sent. 3. dist. 13. qu. 1. art. 1. 2. S. Th. 3. qu. 7. art. 1. 2. 5.

4) In 1. sent. 3. dist. 12. qu. 2. art. 1. 2. S. Th. 3. qu. 15. art. 1. 2. qu. 14. art. 3, c. — 5) S. Th. 3. qu. 13. art. 1.

6) In 1. sent. 3. dist. 15. qu. 1. art. 4. S. Th. 3. qu. 13. art. 1. qu. 10. art. 3.

7) In 1. sent. 3. dist. 15. qu. 1. art. 1. 2. S. Th. 3. qu. 15. art. 10. qu. 14. art. 4. Hoc defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens, ut *omnes* defectus seu infirmitates humanas assumeret.

8) In 1. sent. 3. dist. 15 qu. 2. art. 2. S. Th. 3. qu. 15. art. 4. — 9) Ib. l. c. Cf. In 1. sent. 3. dist. 15. qu. 2. art. 3. — 10) S. Th. 3. qu. 15. art. 4 sqq.

sie nicht selbst gewollt hätte. Freilich *musste* Leiden und Tod auch in Christo, wie in uns, nothwendig erfolgen, wenn die Ursachen und Bedingungen derselben gegeben waren. Aber diese Nothwendigkeit war selbst wiederum von Seite Christi eine freigewollte, und zwar eine freigewollte nicht blos nach seinem göttlichen, sondern auch nach seinem menschlichen Willen. Christus würde, auch wenn alle Ursachen und Bedingungen des Leidens und Todes gegeben waren, doch nicht gelitten haben und nicht gestorben sein, wenn er solches nicht frei gewollt hätte [1]). Und gerade auf dieser schlechthinigen Freiheit des Werkes Christi ruht der Hauptaccent, wenn es sich um die stellvertretende Genugthuung für die Sünden der Menschen handelt.

Christus nun ist als Mittler zwischen Gott und die Menschen getreten, um das rechte Verhältniss zwischen beiden, welches durch die Sünde war zerstört worden, wieder herzustellen. Er ist das Haupt der Menschheit [2]), und als solches hat er Genugthuung geleistet für die Sünden der Menschen und Gottes Gnade für Alle wieder verdient [3]). Es war sein Leiden und Tod, worin und wodurch er solches vollbrachte. Christi Leiden kann aufgefasst werden, wie es in Beziehung zu seiner Gottheit, wie es in Beziehung zu seinem menschlichen Willen steht und endlich wie es sich vollbrachte in seinem Fleische. In ersterer Beziehung ist es wirksam zum Heile der Menschen als wirkende Ursache dieses Heiles, weil die göttliche Person in und nach der menschlichen Natur die Erlösung wirkend vollbrachte; in der andern Beziehung dagegen, wie nämlich Christi Leiden und Tod von seinem menschlichen Willen ausging, war es die verdienende Ursache unsers Heils; in der letzten Beziehung endlich, wie nämlich Christi Leiden in seinem Fleische sich vollbrachte, war es vorerst wirksam als genugthuend, in so fern es nämlich den Reat der Strafe in uns aufhob; dann war es aber auch wirksam als erlö-

1) S. Th. 3. qu. 14. art. 2. Duplex est necessitas, una quidem coactionis, quae fit ab agente extrinseco: et haec quidem necessitas contrariatur et naturae et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem necessitas est naturalis, quae consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est, corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quae consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum. Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae necessitati subjacuit et clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod repugnat necessitas talis voluntati, manifestum est, quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem, sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et etiam corporis nocumenta. Cf. In l. sent. 3. dist. 16. qu. 1. art. 2. 3.

2) In l. sent. 3. dist. 13. qu. 2. art. 1. 2. — 3) S. Th. 3. qu. 19. art. 4.

send, in so fern es uns nämlich befreite von dem Reat der Schuld; und endlich war es wirksam als Opfer, in so fern wir nämlich dadurch mit Gott versöhnt wurden [1]). Zugewendet aber werden alle diese Wirkungen des Leidens und Todes Christi den Menschen durch die Gnade, welche durch Christi menschliche Natur wie durch einen Canal uns von Gott zufliesst.

Thomas unterscheidet eine dreifache Gnade: die bewegende, die habituelle und die gratia gratis data [2]). Die habituelle Gnade ist diejenige, durch welche einerseits die menschliche Natur von ihrer Corruption geheilt und andererseits erhoben wird in den übernatürlichen Zustand, um verdienstliche Werke vollbringen zu können, welche die Kräfte der blossen Natur übersteigen. Die bewegende Gnade dagegen ist jene, welche den Menschen zum recht Handeln selbst bewegt und in diesem Handeln ihn unterstützt. Es muss diese bewegende Gnade mit der habituellen sich deshalb verbinden, weil einerseits kein geschöpfliches Wesen thätig sein kann ohne den bewegenden Einfluss Gottes, und weil andererseits die heilende Gnade die menschliche Natur blos dem Geiste nach heilt, während dem Fleische nach die Corruption, d. i. die Begierlichkeit, bleibt; weshalb der Mensch des bewegenden göttlichen Einflusses bedarf, um die Schwierigkeiten, welche die Begierlichkeit der Ausübung des Guten entgegensetzt, zu überwinden [3]). Die gratia gratis data endlich wird manchmal einem Menschen im Interesse Anderer zu Theil, damit nämlich durch die Wirkungen dieser Gnade Andere zu Gott zurückgeführt werden. Im Gegensatze zu dieser gratia gratis data heissen dann die bewegende und habituelle Gnade zusammen die gratia gratum faciens, weil beide die Bestimmung haben, den Menschen selbst, welchem sie ertheilt werden, Gott wohlgefällig zu machen, was, wie wir sehen, bei der gratia gratis data nicht stattfindet [4]).

Eine gratia gratis data ist auch die Gabe der Prophetie. Thomas widmet dem Wesen der Prophetie eine eingehende Untersuchung, und wir müssen hier wenigstens die Hauptpunkte dieser Untersuchung hervorheben, um zu zeigen, dass wenn Thomas in seinen Erörterungen über diesen Gegenstand hin und wieder an Maimonides erinnert, er

1) S. Th. 3. qu. 48. art. 6, ad 3. Dicendum, quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemtionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo. Cf. In l. sent. 3. dist. 18. — dist. 19. qu. 1. per tot.

2) S. Th. 1. 2. qu. 110. art. 2, c. qu. 111. art. 1. — 3) S. Th. 1. 2. qu. 109. art. 9, c. — 4) S. Th. 1. 2. qu. 111. art. 1, c.

doch das Wesen der Prophezie wesentlich anders bestimmt, als wir solches bei Maimonides und den arabischen Philosophen gefunden haben.

§. 195.

Die Prophetie beruht auf einer Offenbarung Gottes an den Geist des Propheten. Die Prophetie ist daher kein Habitus; das prophetische Licht ist in der Seele des Propheten nicht per modum formae permanentis, sonst müsste der Prophet stets im Stande sein, zu prophezeien, was nicht stattfindet. Die prophetische Erleuchtung ist immer nur eine vorübergehende; sie ist im Geiste des Propheten nur per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis [1]). Die Gegenstände der Prophetie können von dreierlei Art sein. Durch die Prophetie wird nämlich dasjenige geoffenbart, was der gewöhnlichen menschlichen Erkenntniss ferne liegt. Ferne aber liegen dieser solche Ereignisse, welche dem Raume nach von den Sinnen so weit abliegen, dass sie durch letztere nicht erfasst werden können; ferne liegen der menschlichen Erkenntniss solche Wahrheiten, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft entweder überhaupt übersteigen: — die Mysterien, oder doch wenigstens nicht allen Menschen auf dem Wege der Vernunft leicht zugänglich sind; ferne liegen endlich der menschlichen Erkenntniss zufällige Ereignisse, welche erst in der Zukunft stattfinden werden. Im Bereiche dieser Gegenstände also bewegt sich die Prophetie [2]).

Die Prophetie im eigentlichen Sinne dieses Wortes ist nicht etwas Natürliches, sondern etwas Uebernatürliches. Denn sie beruht ja auf einer göttlichen Erleuchtung und hat zum Gegenstande solche Dinge, welche durch die blos natürliche Erkenntniss des Menschen nicht erreicht werden können. Allerdings, wenn es sich um zukünftige Ereignisse handelt, kann der Mensch solche Ereignisse auch einigermassen in ihren Ursachen voraussehen; allein diese Erkenntniss ist doch immer eine mehr oder weniger unsichere und ungewisse; dagegen die Voraussehung zukünftiger Dinge von Seite des Propheten ist eine sichere und gewisse, weil er dieselben durch göttliche Erleuchtung erkennt [3]). Und eben deshalb, weil die Prophetie etwas Uebernatürliches ist, wird zu derselben auch keine natürliche Disposition als Prärequisit erfordert. Gott kann selbst eine solche Disposition im Propheten hervorrufen, welche er als geeignet erkennt, damit der Prophet die göttliche Erleuchtung in sich aufnehme; aber von der Nothwendigkeit einer rein natürlichen Disposition, wie Maimonides und die Araber sie dachten, kann nicht die Rede sein [4]). Wenn ferner Mai-

1) S. Th. 2. 2. qu. 171. art. 2, c. De verit. qu. 12. art. 1. — 2) S. Th. 2. 2. qu. 171. art. 3, c. De verit. qu. 12. art. 2, c. — 3) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 1. De verit. qu. 12. art. 3. — 4) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 3. De verit. qu. 12. art. 4.

monides und die Araber auch eine gewisse „bonitas morum“ zur Prophetie forderten, so weist Thomas diese Annahme zwar nicht schlechterdings ab; aber er gibt sie auch nur zu unter einer gewissen Beschränkung. Reflectirt man nämlich auf die Wurzel aller sittlichen Güte, nämlich auf die gratia gratum faciens, so kann man keineswegs sagen, dass dieselbe zur Prophetie nothwendig sei. Denn die gratia gratum faciens hat ihren Zweck in der Charitas; die Prophetie aber kann bestehen ohne Charitas, theils weil das Subject derselben nur der Verstand, nicht der Wille ist, theils weil der Zweck der Prophetie blos die „utilitas ecclesiae“ ist [1]). Dagegen wenn wir die bonitas morum blos auffassen in ihrer Beziehung zu den seelischen Affecten und zu den äussern Handlungen, dann kann man allerdings sagen, dass die Prophetie verhindert wird durch starke Affecte und Leidenschaften, so wie durch zu ausgebreitete Beschäftigung mit äussern Dingen, weil der hohe Aufschwung des Geistes, welchen die Prophetie erfordert, dadurch behindert wird. Und in diesem Sinne kann die „bonitas morum“ wohl als Requisit der Prophetie betrachtet werden [2]).

Die Art und Weise der prophetischen Erkenntniss kann eine verschiedene sein. Der Prophet schaut weder die göttliche Wesenheit, noch schaut er in derselben das, was er prophetisch erkennt [3]); vielmehr ist seine prophetische Erkenntniss bedingt durch gewisse Species, welche auf übernatürlichem Wege seiner Erkenntniss mitgetheilt werden. Diese Species können aber rein intelligibel sein, oder sie können als sinnliche Erkenntnissformen auftreten, welche dann wiederum entweder von der Art sind, wie die sinnlichen Species in unserer Phantasie, oder von der Art, wie sie in unsern körperlichen Sinnen sind. Man hat daher auch in Bezug auf die prophetische Vision zu unterscheiden zwischen visio intellectualis, visio imaginaria und visio corporalis. — Doch ist mit der blossen Vision nicht Alles gethan; denn die Erkenntniss vollendet sich ja erst im Urtheile. Dieses prophetische Urtheil kann nicht durch eine Species, sondern nur durch ein göttliches Licht vermittelt sein; und daher ist die prophetische Erleuchtung im Allgemeinen nicht auf die Species allein zu beschränken, sondern es ist dazu auch ein dem menschlichen Geiste mitgetheiltes gött-

1) S. Th. 2. 2. qu. 172. art. 4. De verit qu. 12. art. 5.

2) S. Th 2. 2. qu. 172. art. 4, c. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur 4 Reg. 4, quod simul habitabant cum Elisaeo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiae. De verit. qu. 12. art. 5, c.

3) S. Th. 2, 2. qu. 173. art. 1. De verit. qu. 12. art. 6.

liches Licht erforderlich [1]). — Handelt es sich endlich um die Grade der Prophetie, so ist es augenfällig, dass die reine visio intellectualis den höchsten Grad derselben bezeichnet [2]), während unter dieselbe die verschiedenen möglichen Gestaltungen der imaginären und dann der körperlichen Vision sich anreihen [3]). Ueber all diesen Stufen der Prophetie aber steht die prophetische Stufe, auf welcher Moses stand; denn Moses schaute die göttliche Wesenheit selbst [4]).

Wir sehen, diese Bestimmungen über das Wesen der Prophetie sind in der That wesentlich verschieden von denjenigen, welche wir bei Maimonides getroffen haben. Die Uebernatürlichkeit der Prophetie ist entschieden betont, und damit ist der Standpunkt des Maimonides, welcher mit den Arabern die Prophetie auf den rein natürlichen Boden gestellt hatte, wesentlich überschritten. In andern Punkten mochte Thomas nun wohl mit Maimonides gehen; daran konnte, nachdem einmal der wesentliche Unterscheidungspunkt festgestellt war, nichts mehr gelegen sein.

Doch nehmen wir nach dieser Digression den Faden unserer Darstellung wieder auf. Die Gott wohlgefällig machende Gnade verhält sich im Menschen stets wirkend und mitwirkend zugleich, mag man unter derselben die bewegende oder die habituelle Gnade verstehen. Die bewegende Gnade verhält sich wirkend, in so fern sie die Initiative der guten Handlung hat; und sie verhält sich mitwirkend, in so ferne sie im Acte selbst den Willen unterstützt. Die habituelle Gnade dagegen ist wirkend, in so ferne sie die Seele rechtfertigt und heiligt; mitwirkend, in so fern sie das Princip der verdienstlichen Handlung ist, welche als Handlung Sache des Willens ist [5]). Zum Empfange der habituellen Gnade kann der Mensch mittelst der bewegenden Gnade sich vorbereiten, disponiren, und diese Vorbereitung zieht jenen Empfang der habituellen Gnade, weil und in so ferne er von Gott selbst beabsichtigt ist, unfehlbar nach sich [6]). Diess gilt jedoch nicht von der bewegenden

1) S. Th. 2. 2. qu. 173. art. 2. De verit. qu. 12. art. 7. — 2) S. Th. 2. 2. qu. 174. art. 2. De verit. qu. 12. art. 12. — 3) S. Th. 2. 2. qu. 174. art. 3. De verit. qu. 12. art. 13. — 4) S. Th. 2. 2. qu. 174. art. 4. De verit. qu. 12. art. 14.

5) S. Th. 1. 2. qu. 111. art. 2, c..... Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae; quorum primus est esse, secundus est operatio: sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans; in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans. In 1. sent. 2. dist. 26. qu. 1. art. 5.

6) S. Th. 1. 2. qu. 112. art. 2. Secundum quod gratia accipitur ut habituale donum Dei, praeexigitur ad eam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse, nisi in materia disposita. art. 3. Haec autem praeparatio dupliciter potest considerari, uno quidem modo secundum quod est a libero arbitrio: et

Gnade, d. h. es ist keine Disposition, keine Vorbereitung zum Empfang derselben auf Seite des Menschen vorausgesetzt oder möglich, weil ja diese Gnade selbst die Grundbedingung aller Disposition, aller Vorbereitung auf Seite des Menschen ist[1]). — Die Eingiessung der habituellen Gnade vollzieht sich in den Sacramenten. Sie sind die Quellen, durch welche die göttliche Gnade uns zufliesst[2]). Wenn Christi Menschheit das geeinigte, so sind die Sacramente die getrennten Organe oder Instrumente, durch welche Gott uns seine Gnade zutheilt[3]). Sie sinnbilden also nicht blos die Gnade, sondern als Instrumentalursachen wirken sie auch selbe in uns[4]). Sache des Menschen ist es, der Gnade, welche ihm in den Sacramenten zufliesst, in sich kein Hinderniss zu setzen.

Die Wirkung der Gnade im Menschen ist die Rechtfertigung. Ohne die Gnade ist letztere nicht möglich. Die Nachlassung der Schuld ist nämlich undenkbar ohne die Eingiessung der habituellen Gnade. Denn die Nachlassung der Schuld ist bedingt durch die erbarmende Liebe Gottes. Diese aber muss, wenn sie uns factisch zugewendet werden soll, eine Wirkung in uns setzen, und diese Wirkung ist eben die habituelle Gnade. Da nun die Rechtfertigung die Nachlassung der Sünde wesentlich in sich schliesst[5]), so ist auch die Rechtfertigung wesentlich bedingt durch die Eingiessung der habituellen Gnade[6]). Aber diese Eingiessung der Gnade ist doch nur das Eine Moment der Rechtfertigung. Denn Gott muss den Menschen so rechtfertigen, wie es sein freier Wille erheischt. Er muss also in der Rechtfertigung diesen freien Willen zugleich hinbewegen zur freien Annahme der rechtfertigenden Gnade[7]). Diese Annahme der Gnade involvirt jedoch wiederum

secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente: et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest.

1) Quodl. 1. art. 7. S. Th. 1. 2. qu. 112. art. 2. Si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. In 1. sent. 2. dist. 28. qu. 1. art. 4.

2) C. g. l. 4. c. 56. — 3) S. Th. 3. qu. 62. art. 5. — 4) C. g. l. 4. c. 57. S. Th. 3. qu. 62. art. 1 et 3. In l. sent. 4. dist. 1. qu. 1. art. 1. De verit. qu. 27. art. 4. — 5) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 1. De verit. qu. 28. art. 1. — 6) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 2. De verit. qu. 28. art. 2.

7) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 3, c. Deus hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet, ut sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae

eine doppelte Bewegung, nämlich die Hinkehr des Willens zu Gott im Glauben und Verlangen, und die Wegkehr desselben von der Sünde durch Reue und Busse [1]). Folglich schliesst die Rechtfertigung vier wesentliche Momente in sich, nämlich die Eingiessung der habituellen Gnade, die Hinkehr des freien Willens zu Gott im Glauben und Verlangen, die Wegkehr von der Sünde in der Busse, und endlich die Nachlassung der Sünden, wodurch eben die Rechtfertigung sich vollendet [2]). All dieses geschieht gleichzeitig in Einem Augenblicke [3]). Das hauptsächlichste aber ist und bleibt immer die Eingiessung der Gnade, weil dadurch erst alles Uebrige bedingt ist [4]). So erlangt der Mensch wiederum jene Gerechtigkeit, welche er durch die Sünde verloren hatte; es wird sein Geist wiederum Gott und die untergeordneten Kräfte dem Geiste unterworfen, in so fern nämlich in letzterer Beziehung der Mensch die Gnade erhält, die niedern Kräfte in Unterordnung unter der Vernunft zu setzen und darin zu erhalten [5]).

§. 196.

Gott hat von Ewigkeit her jene auserwählt, welche er durch seine Gnade zum Heile führen will, und diesen gibt er denn auch die Gnade, durch welche sie zu diesem Ziele gelangen können und wirklich gelangen. Das ist die Prädestination [6]). Sie hebt die menschliche Freiheit so wenig auf, wie die Gnade; denn abgesehen davon, dass der Mensch nie wissen kann, dass oder ob er prädestinirt sei [7]), kann die Gnade als die Wirkung der Prädestination im Menschen nie wirksam werden ohne Mitwirkung des freien Willens. Dieser ist also im Werke des Heils stets wesentlich betheiligt [8]). — Nicht so wie mit der Prädestination verhält es sich dagegen mit der Reprobation. Diese ist in erster Linie rein permissiv. Gott sieht voraus, dass gewisse Menschen

justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt hujus motionis capaces.

1) De verit. qu. 28. art. 4. 5. S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 4 et 5.

2) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 6, c. Justificatio est quidam motus, quo movetur anima a Deo a statu culpae in statum justitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino „a quo," et accessum ad terminum „ad quem." Consummatio autem sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpae; in hoc enim justificatio consummatur.

3) De verit. qu. 28. art. 9. S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 7. — 4) Ib. art. 8. De verit. qu. 28. art. 7. — 5) S. Th. 1. 2. qu. 113. art. 1, c. — 6) C. g. l. 3. c. 161. 163. S. Th. 1. qu. 23. art. 1 sqq. De verit. qu. 6. art. 1. In l. sent. 1. dist. 40. qu. 2. art. 1. — 7) De verit. qu. 6. art. 5. — 8) C. g. l. 3. c. 148. 162. 163.

ihre Freiheit zum Bösen missbrauchen werden; er lässt dies zu; und bestimmt sie dann unter Voraussetzung dieser Voraussicht und Zulassung zur Verdammniss [1]). Gott ist also nicht schuld an der Verwerfung eines Menschen; dieser hat selbe sich nur allein zuzuschreiben, weil er es ist, welcher aus eigenem Willen die Gnade Gottes zurückweist und unwirksam macht [2]).

So ist also die Erlösung in Christo, und die aus dieser uns zufliessende Gnade die Grundlage der ganzen Ausgestaltung des christlichen Lebens und seines Fortschrittes zur Vollkommenheit. Und wie solches für den einzelnen Menschen gilt, so gilt es auch für das ganze Geschlecht. Das Ziel aber, in welches in letzterer Beziehung die ganze ethische Entwickelung des Menschengeschlechtes ausläuft, ist die allgemeine Auferstehung.

Die Auferstehung des Fleisches ist zwar nach dem heil. Thomas eine Wahrheit der übernatürlichen Ordnung, weil sie nicht ein Opus naturale, sondern ein Opus miraculosum ist [3]).; dennoch aber können nach seiner Ansicht auch Vernunftbeweise für dieselbe beigebracht werden, welche zeigen, dass die Lehre von der Auferstehung ganz mit der Vernunft übereinstimme. Die Schwierigkeiten, welche sich gegen dieselbe möglicherweise ergeben können, lösen sich dagegen sämmtlich im Hinblick auf die göttliche Allmacht, welche ebenso im Stande ist, die Leiber der Menschen wieder herzustellen, wie sie selbe ehedem gebildet hat [4]). Die hauptsächlichsten Vernunftgründe aber, welche Thomas für die Auferstehung der Leiber beibringt, sind folgende. Da die Seele ihrem Wesen nach die Form des menschlichen Leibes ist, so ist es ihr widernatürlich, in der Trennung vom Leibe zu leben. Nichts Widernatürliches aber kann ewig sein. Da aber die Seele dennoch ewig dauert, so muss sie einmal wieder mit dem Leibe verbunden werden: — und das ist die Auferstehung [5]). Ferner strebt der Mensch von Natur aus nach der höchsten Glückseligkeit: und diese ist, wie wir bereits wissen, zugleich auch die höchste Vollkommenheit. Folglich ist die Glückseligkeit des Menschen so lange nicht vollkommen, sein Verlangen darnach so lange nicht befriedigt, als der Vollkommenheit seiner Natur noch Etwas abgeht. Die Seele aber ist in ihrer Trennung vom Leibe in gewisser Weise unvollkommen, wie der Theil eines Ganzen unvollkommen ist, so lange er ausser dem Ganzen sich befindet; denn sie ist ja ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur. Folglich könnte der Mensch nie zur höchsten Glückseligkeit gelangen, wenn nicht die Seele mit dem

1) S. Th. 1. qu. 23. art. 3. In l. sent. 1. dist. 40. qu. 4. art. 1.

2) C. g. l. 3. c. 159. In l. sent. 1. dist. 40. qu. 4. art. 2.

3) In l. sent. 4. dist. 43. qu. 1. art. 1. sol. 3. — 4) Cf. In l. sent. 4. dist. 44. qu. 1. art. 1 sqq. — 5) C. g. l. 4, c. 79.

Mensch einzeln für sich und ohne Verbindung mit Anderen leben, so würde er keines anderen dirigirenden Princips in der erwähnten Richtung mehr bedürfen; es würde sich Jeder selbst König sein unter Gott dem höchsten Könige, so fern er durch das von Gott ihm zugetheilte Licht der Vernunft sich selbst in seinen Handlungen die Richtung zu seinem höchsten Ziele geben würde. Allein der Mensch ist von Natur aus ein sociales und politisches Wesen, d. h. er ist durch seine eigene Natur auf gesellschaftliche Verbindung mit Anderen seines Gleichen angewiesen, und kann ohne diese Verbindung den Forderungen seiner Natur nicht genügen. Während nämlich die übrigen Wesen von Natur aus schon alle Mittel haben, welche ihnen zum naturgemässen Leben nothwendig sind, ist solches bei dem Menschen nicht der Fall; ihm ist die Vernunft gegeben, vermöge deren er erst Alles sich bereiten soll, was ihm nothwendig ist, um zu leben und den Zweck seines Daseins und Lebens zu verwirklichen. Aber dazu reicht Ein Mensch allein nicht aus, es müssen vielmehr viele verhältnissmässig und in verschiedenen Richtungen zusammenwirken, um dieser Aufgabe zu genügen. Dazu kommt noch, dass die Thiere überall unabänderlich durch ihren Instinct geleitet sind, um das Zuträgliche von dem Schädlichen zu unterscheiden, was bei dem Menschen wieder nicht stattfindet. Der Mensch erkennt das Zuträgliche und Schädliche nur im Allgemeinen; um es überall im Besonderen zu erkennen, reichen die Kenntnisse der Einzelnen nicht hin: es müssen vielmehr wiederum Mehrere zusammenwirken, um auch in dieser Beziehung das Rechte zu ermöglichen. So ist der Mensch durch seine eigene Natur auf die Gesellschaft angewiesen, und besitzt er deshalb in der Sprache, in welcher er seine Gedanken Anderen im Allgemeinen und Besonderen mitzutheilen vermag, das Mittel, die gesellschaftliche Verbindung mit Anderen anzuknüpfen, und den gesellschaftlichen Rapport in jeder Beziehung zu erhalten [1]).

Ist nun aber die Gesellschaft Etwas in der menschlichen Natur selbst begründetes, und können die Menschen nur unter der Bedingung die Zwecke ihres Daseins verwirklichen, wenn sie in gesellschaftlicher Verbindung mit einander stehen; so bedarf es eines Oberhauptes, durch welches die ganze Gesellschaft regiert und zu dem Zwecke, welchen die gesellschaftliche Verbindung ihrer Natur nach beabsichtigt, hingeleitet wird. Denn da in der Gesellschaft die einzelnen Menschen zunächst doch nur ihr eigenes Interesse im Auge haben, so würde das Ganze der Gesellschaft nothwendig aus den Fugen gehen und sich auflösen müssen, wenn nicht ein Oberhaupt da wäre, welches nicht für das Wohl der Einzelnen, sondern vielmehr für das Wohl des Ganzen als solchen, d. i. für das gemeinsame Wohl (bonum commune) Sorge trüge. Gleichwie der körperliche Organismus sich auflösen und auseinander

1) De regim. princip. (opusc. 20.) l. 1. c. 1.

fallen müsste, wenn nicht die Seele als belebendes Princip alle Glieder desselben zusammenhalten, und diejenigen Funktionen besorgen würde, welche das Dasein und das Wohlsein des ganzen Organismus als solchen erzwecken: so verhält es sich auch mit der menschlichen Gesellschaft. Diese erfordert somit, vermöge ihrer eigenen Natur, ein Oberhaupt, dessen Sorge im Gegensatz zum Privatwohl der Einzelnen auf das gemeinsame Wohl der ganzen Gesellschaft geht [1]).

Die Gesellschaft ist nun aber ursprünglich blosse Familiengesellschaft; da jedoch die Familie allein den Zwecken des gesellschaftlichen Verhältnisses nicht vollkommen genügen kann, so erweitert sie sich naturgemäss zur Gemeinde, welche aus einer Mehrzahl von Familien besteht, und die Gemeinde erweitert sich wiederum aus dem gleichen Grunde naturgemäss zur staatlichen Gesellschaft, welche grösseren oder geringeren Umfanges sein kann, je nach den Bedingungen ihrer Entstehung. Wenn nun das Oberhaupt der Familie der Vater ist, so muss auch die Gemeinde, und noch mehr der aus einer Mehrheit von Gemeinden bestehende Staat ein Oberhaupt haben, dessen Verhältniss zu den Untergebenen zwar Aehnlichkeit hat mit dem väterlichen Verhältnisse, aber doch auch wieder einen von dem väterlichen verschiedenen Charakter aufweist [2]).

Wenn nun das Staatsoberhaupt in seiner Regierungsthätigkeit wirklich seiner Aufgabe gemäss das gemeinsame Wohl Aller anstrebt, dann ist seine Regierung eine gerechte; intendirt er aber hiebei blos sein Privatwohl, seinen Privatnutzen, dann ist seine Regierung eine ungerechte. In beiden Fällen kann dann die Regierung inne gehabt werden von Einer Person, oder von Wenigen, oder von der Menge selbst. Ist nun die Regierung eine gerechte, so ist die Staatsform eine Monarchie, wenn Einer, eine Aristokratie, wenn Wenige, und eine Republik (politia), wenn die Menge die Gewalt in Händen hat. Ist dagegen die Regierung eine ungerechte, dann haben wir im erstern Falle eine Tyrannei, im zweiten eine Oligarchie, und im dritten eine Demokratie: worunter jedoch, wie von selbst klar ist, nicht mehr „Staatsformen," sondern Corruptionszustände der normalen Staatsformen zu verstehen sind. Die Monarchie degenerirt nämlich zur Tyrannei, die Aristokratie zur Oligarchie und die Republik zur Demokratie [3]).

Gilt dieses im Allgemeinen, so ist hieraus schon ersichtlich, worin der wesentliche Zweck des staatlichen Verhältnisses, welchen das Staatsoberhaupt seinerseits zu verwirklichen hat, bestehe. Das gemeinsame Wohl des Ganzen der Gesellschaft ist nämlich Dasjenige, worauf in letzter Instanz die ganze staatliche Einrichtung und alle Regierungsthätigkeit abzielen muss. Dieses gemeinsame Wohl ist aber wesentlich dadurch bedingt, dass die innere Einheit der Gesellschaft,

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

welche wir Friede nennen, hergestellt und erhalten wird. Schwindet der Friede aus einer Gesellschaft, dann geht aller Nutzen derselben verloren; eine innerlich gespaltene Gesellschaft ist sich selbst zur Last. Die Gründung und allseitige Erhaltung des Friedens unter den Gliedern der Gesellschaft ist somit der *unmittelbare* Zweck der staatlichen Gesellschaft und der staatlichen Regierung; die Verwirklichung dieses unmittelbaren Zweckes zieht die des höchsten Zweckes, nämlich des allgemeinen Wohles von selbst als nothwendige Folge nach sich; das Mittelbare ist hier in und mit dem Unmittelbaren von selbst gegeben [1]). Freilich könnte man hiebei wiederum fragen, wodurch denn jener Friede selbst wieder bedingt sei. Und wir folgen hier gewiss dem Gedanken des heil. Thomas, wenn wir diese Frage dahin beantworten, dass die Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens wesentlich dadurch bedingt sei, dass von Seite der staatlichen Auctorität die Rechte aller Glieder der staatlichen Gesellschaft geschützt und gewährleistet, und die Gerechtigkeit allerseits zum Heile der ganzen Gesellschaft gehandhabt wird. Und berücksichtigt man diesen Gesichtspunkt, dann identificirt sich die Begründung und Erhaltung des Friedens in der Gesellschaft mit dem Schutz und der Handhabung des Rechtes und der Gerechtigkeit im Schoosse der Gesellschaft, und kann somit im Sinne des heil. Thomas der nächste Zweck der staatlichen Gesellschaft ebenso nach dem letztern, wie nach dem ersterwähnten Gesichtspunkt festgestellt werden.

Diese Grundsätze sind denn nun für den heil. Thomas massgebend in der Beantwortung der Frage, welche der drei möglichen normalen Staatsformen den Vorzug vor den übrigen verdiene. Es ist klar, dass eine Regierungsform um so vorzüglicher sein müsse, je mehr sie vermöge ihrer eigenen Natur geeigenschaftet ist, den Zweck der staatlichen Gesellschaft zu verwirklichen, d. h. die Einheit des Friedens im Schoosse der Gesellschaft zu erhalten. Die Einheit kann aber eine Regierung um so besser begründen und erhalten, je mehr sie selbst in sich Eins ist. Und da letzteres in der Monarchie im höchsten Grade der Fall ist, so ist also schon aus diesem Grunde die Monarchie die beste und vorzüglichste Staatsform [2]). Wo Mehrere regieren, da können sie dieses nur unter der Bedingung, dass eine gewisse Einheit

1) Ib. l. 1. c. 2. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quae dicitur pax. Qua remota socialis vitae perit utilitas: quinimo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet: ut pacis unitatem procuret.

2) Ib. l. 1. c. 2. Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem, quod unitatem magis efficere potest, quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis, quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.

zwischen ihnen stattfindet, und je grösser diese Einheit zwischen ihnen ist, um so besser regieren sie. Wenn also auch hier der Grad der Vorzüglichkeit der Regierung durch den Grad ihrer Einheit bedingt ist, so dürfen wir mit Recht schliessen, dass die höchste Einheit, wie sie in der Monarchie stattfindet, auch die vorzüglichste Regierung bedingt und mit sich führt [1]). Dazu kommt noch, dass überall das Natürliche oder Naturgemässe auch das Beste ist. Nun sehen wir aber in allen Gebieten der Wirklichkeit überall die Vielheiten durch ein einheitliches Princip beherrscht und geleitet. So regiert die Eine Seele die Vielheit der Organe des Körpers, so die Vernunft die Vielheit der Seelenkräfte, so haben die Bienen nur Eine Königin; ja wenn wir unseren Blick zu höchst erheben wollen, so regiert Ein Gott die ganze Vielheit der Weltdinge. Folglich wird denn auch in der staatlichen Gesellschaft jene Regierungsform die beste sein, welche am meisten die Natur nachahmt, nämlich die Monarchie [2]).

§. 198.

Aber freilich gilt hier mehr als anderswo der Grundsatz: „Corruptio optimi pessima.“ Wie die Monarchie an und für sich genommen die beste Regierungsform ist, so ist, wenn sie zur Tyrannei degenerirt, diese Tyrannei das Schlimmste, was einem Staate begegnen kann. Wenn die Aristokratie oder die Republik in Corruption verfallen, so ist der Privatnutzen, welcher bei einer solchen Corruption von den Regierenden an die Stelle des allgemeinen Wohles gesetzt wird, doch noch auf eine Mehrheit vertheilt; in der Tyrannei dagegen fällt das allgemeine Wohl dem Privatvortheile eines Einzigen zum Opfer, was viel unerträglicher ist. Zudem ist in der Oligarchie und Demokratie die Gewalt nicht so stark, weil sie weniger concentrirt ist, und kann daher auch nicht mit solcher Macht und Energie zum Unheil des Staates wirksam sein. Dagegen ist in der Tyrannei die Gewalt, eben weil sie in einer einzigen Person ruht, am stärksten, und kann daher auch Alles durchführen, was dem Privatwohle des Regierenden im Gegensatze zum allgemeinen Wohle zusagt. Die Tyrannei ist somit immer das Schlimmste [3]). Dennoch aber wird dadurch die Präeminenz der Monarchie als solcher über die andern Staatsformen nicht aufgehoben. Denn es ist andererseits wiederum zu bemerken, dass die Monarchie nicht

1) Ib. l. c. Amplius manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus, quam plures ex eo, quod appropinquant ad unum.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 1. c. 3.

so leicht der Corruption verfällt, als die übrigen Staatsformen [1]). Entsteht ferner zwischen den Gliedern der Regierung in einer Aristokratie oder in einer Republik ein Zwiespalt, so breitet sich dieser Zwiespalt auch auf die Untergebenen aus, und wird so der gesellschaftliche Friede ganz aufgehoben, was doch bei der Tyrannei nicht der Fall ist, da hier doch wenigstens die Einheit des Staates erhalten wird, und die schlimmen Folgen nur einzelne Glieder des Staates als solche treffen [2]). Zudem kann die Tyrannei nicht blos aus der Monarchie erfolgen, sondern weit öfter erfolgt sie vielmehr aus den andern Staatsformen. Denn wenn Zwiespalt ausbricht in einer Aristokratie oder Republik, dann geschieht es gewöhnlich, dass Einer, welcher der Stärkste oder der Klügste ist, in der allgemeinen Verwirrung sich die Herrschaft anmasst, und sie dann nothgedrungen als Tyrann ausübt. So ist und bleibt es also, allgemein genommen, doch immer besser, unter Einem Könige zu leben, als unter der Herrschaft Vieler [3]).

Aber eben weil die Monarchie, an sich die beste Regierungsform, wenn sie der Corruption verfällt, zum Schlimmsten ausartet, ist alle Sorge darauf zu verwenden, dass diese Corruption verhindert, und es dem Könige, so weit thunlich, unmöglich gemacht werde, Tyrann zu werden, oder vielmehr tyrannisch zu regieren. Wird also der König in einem Staate durch Wahl erkoren, so müssen die Wählenden eine solche Person für die königliche Würde bestimmen, von welcher es sich wahrscheinlicher Weise voraussehen lässt, dass sie nicht in Tyrannei verfallen werde. Dann muss die Regierung des Staates so eingerichtet werden, dass dem Könige, nachdem er die Herrschaft übernommen hat, die Gelegenheit zur Tyrannei abgeschnitten werde; und endlich muss durch ein Staatsgrundgesetz die königliche Gewalt bis zu dem Grade temperirt oder beschränkt werden, dass der König nicht leicht in tyrannische Tendenzen verfallen könne [4]). Sollte aber dennoch, ungeachtet

1) Ib. l. 1. c. 5. Frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit, ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum.

2) Ib. l. 1. c. 5. Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet: illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur, quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim, quae plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali. Quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis: quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praeoptandum est unius regimen, quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula.

3) Ib. l. c.

4) Ib. l. 1. c. 6. Primum autem est necessarium, ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare. Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut

all dieser Vorsichtsmassregeln, die Monarchie zur Tyrannei degeneriren, so frägt es sich weiter, wie das Verhältniss der Untergebenen einem tyrannischen Könige gegenüber sich zu gestalten habe. Hier nun ist vor Allem zu bemerken, dass, wenn die Tyrannei nicht ganz besonders excessiv sich äussert, es immerhin besser und räthlicher ist, diese Tyrannei zu ertragen, als gegen dieselbe gewaltsame Massregeln zu ergreifen, weil hiedurch gewöhnlich das Uebel nur noch grösser wird, als es vorher gewesen war. Denn entweder siegen Diejenigen, welche den Tyrannen stürzen wollen, oder sie siegen nicht. Siegen sie nicht, dann wird die Tyrannei des siegenden Tyrannen gewöhnlich noch grösser und drückender als vorher, weil er es im Interesse der eigenen Selbsterhaltung findet, die Zügel noch straffer anzuziehen; siegen sie dagegen, dann folgen gewöhnlich Parteiungen im Volke über die neue Art der Constituirung der Staatsform, und in Mitte der Verwirrung geschieht es dann, dass Einer die Herrschaft an sich reisst, und durch das Schicksal seines Vorgängers geschreckt, zu seinem eigenen Schutze nun die Härte und Strenge tyrannischer Gewalt seinen Untergebenen noch ärger fühlen lässt, als sein Vorgänger. Wo also die Tyrannei nicht zu excessiv sich gestaltet, da möge man sie lieber ertragen, als etwas dagegen unternehmen [1]). Schreitet aber die Tyrannei weiter aus, als erträglich ist, dann kann es doch den Einzelnen oder der Menge als solcher nicht gestattet sein, den Tyrannen gewaltsam zu beseitigen. Weder Tyrannenmord von Seiten Einzelner, noch Revolution von Seite der Masse des Volkes kann je gerechtfertigt sein [2]). Vielmehr kann nur durch eine öffentliche Auctorität auf rechtlichem Wege gegen den Tyrannen vorgegangen und die Befreiung von dem Drucke desselben bewerkstelligt werden. Ist also die Staatsverfassung von der Art, dass das Volk den Herrscher sich wählt, und durch ein bestimmtes Staatsgrundgesetz oder durch eine Wahlcapitulation ihm die Art und Weise vorschreibt, wie er zu herrschen hat, dann kann das Volk, falls er diese Bedingungen nicht erfüllt, und statt dessen eine tyrannische Regierungsweise verfolgt, nach der Form Rechtens, wie sie von der Staatsverfassung vorgezeichnet ist, ihm die Gewalt nehmen oder beschränken, auch im Falle es sich ihm für immer unterworfen hat, weil er solches durch sein Benehmen verdient hat [3]). Ist

regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Similiter etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.

1) Ib. l. 1. c. 6. — 2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumtione aliquorum, sed auctoritate publica praecedendum. Si (igitur) ad jus multitudinis alicujus pertineat, sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui, vel refraenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuum se ante subjecerat. Quia hoc ipse meruit in multi-

dagegen die Staatsverfassung nicht von dieser Art, liegt es vielmehr in der Befugniss eines Höhern, einer bestimmten Gesellschaft den Herrscher zu geben, so ist die Klage an jenen Höhern zu bringen, und von ihm Abhilfe gegen die Tyrannei zu gewärtigen [1]). Ist endlich auch dieses nicht der Fall, kann also gegen den Tyrannen gar keine menschliche Hilfe angerufen werden, dann ist, weil eben Tyrannenmord und Revolution nicht gestattet sein kann, die Sache Gott, dem Herrn aller Könige anheim zu geben, welcher zur rechten Zeit schon jene Abhilfe treffen wird, welche das Wohl des untergebenen Volkes erheischt [2]).

Indem nun aber der Fürst die ihm untergebene Menge regiert, fungirt er in dieser Beziehung als Diener (minister) Gottes, gemäss den Worten des Apostels: „Omnis potestas a Deo," und „Dei minister est, vindex in iram ei, qui male agit" (Rom. 13, 1. 4.) [3]). Und eben desshalb kann und darf das Motiv, welches ihn zu einer guten und gerechten Handhabung seiner Regierungsgewalt bestimmt, nicht blos in Ehre und Ruhm bestehen, welche er etwa dadurch sich zu erwerben vermöchte. Ist es schon überhaupt und im Allgemeinen Sache des tugendhaften Mannes, Ehre und Ruhm viel mehr zu verachten, als sie als äquivalenten Lohn für seine Handlungen und Bemühungen anzusehen, so muss das Gleiche in noch höherem Grade von dem Fürsten gelten, welcher bei den vielen Mühen und Sorgen, die ihm sein Amt auferlegt, mit einem so vergänglichen und gebrechlichen Lohne, wie Ehre und Ruhm es sind, sich nicht begnügen kann und darf. Man müsste denn annehmen, dass die Tugendhaftigkeit eines Mannes überhaupt mit der Herrscherfunktion sich gar nicht vertrage, was gewiss Niemand sagen wird [4]). Vielmehr muss der Herrscher den Lohn für seine Bemühungen von Demjenigen erwarten, dessen Stelle er in dem ihm zugewiesenen Bereiche vertritt, nämlich von Gott. Gott lohnt nun zwar auch oft mit zeitlichen Gütern; allein da diese auch den Bösen zukommen, so sind sie keineswegs ein äquivalenter Lohn. Dieser kann nur in jener ewigen Glückseligkeit bestehen, welche Gott seinen Getreuen verheissen hat, und auf welche auch der natürliche Trieb des Menschen in jeder Beziehung hingerichtet ist. Diese ewige Glückseligkeit muss darum auch das Motiv sein, welches den Herrscher dazu bestimmt, seine Herrschaft in gerechter Weise, d. i. nach der Norm des göttlichen Willens auszuüben. Wie das Handeln jedes einzelnen Menschen überall auf die Erlangung dieser höchsten Glückseligkeit abzielen muss, so liegt das Gleiche auch dem Fürsten in Bezug auf seine Regierungsthätigkeit ob [5]). Kommt er aber dieser seiner Aufgabe nach Kräften nach, dann wird auch sein künftiger Lohn im

tudinis regimine se non fideliter gerens, ut regis officium est, quod ei pactum a subditis non servetur.

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. 1. c. 8. — 4) Ib. l. 1. c. 7. — 5) Ib. l. 1. c. 8.

Jenseits um so grösser sein, je höher seine Stellung in diesem Leben und je schwerer und umfangreicher die Pflichten gewesen sind, welche ihm Gott hier auferlegt hat. Je grösser die Tugend ist, eine um so grössere Belohnung gebührt ihr auch. Nun wird aber bei dem Herrscher, wenn er die Herrschaft ganz ihrem Zwecke entsprechend, also ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil führen soll, die höchste Tugend erfordert. Folglich muss auch der Lohn eines guten Herrschers im Jenseits der höchste sein. Verdient der Tyrann eine grössere Strafe, weil das Uebel, welches er stiftet, die ganze Gesammtheit betrifft, und somit weit grösser ist, als wenn es blos Einzelne beträfe: so verdient auch der gute Fürst einen grössern Lohn, weil das Gute, welches durch ihn bewirkt wird, ebenfalls nicht blos Einzelnen, sondern der ganzen Gesammtheit zu Nutzen kömmt, und deshalb weit höher steht, als das blosse Privatwohl [1]).

§. 199.

Haben wir im Bisherigen die Stellung des Fürsten in der staatlichen Gesellschaft im Allgemeinen erkannt, so können wir nun hieraus auch im Besondern die Verpflichtungen ableiten, welche dem Fürsten vermöge dieser seiner Stellung obliegen. Ist nämlich Gott der Herrscher über die ganze Welt, so ist der Fürst als solcher in dem ihm zugewiesenen Bereiche ein geschöpfliches Abbild Gottes als des höchsten Königes, und müssen somit auch seine besondern Functionen analog sich gestalten zu den besondern Thätigkeiten, welche Gott in Bezug auf die Welt entfaltet [2]). Nun hat Gott einerseits die Welt ursprünglich geschaffen und geordnet, und andererseits regiert und leitet er sie fortwährend in der einmal festgestellten Ordnung. Folglich muss auch die dem Fürsten als solchem eignende Thätigkeit zunächst eine doppelte Richtung haben, sie muss nämlich einerseits die Herstellung der Staatsordnung erzwecken, und andererseits auf die Regierung und Leitung des Staates innerhalb dieser Ordnung gehen [3]). Die erstere Aufgabe liegt nun freilich nicht allen Fürsten ob, sondern eben nur denjenigen, welche in jener Zeit das Ruder der Herrschaft in Händen haben, wo der Staat sich erst bildet. Und da müssen denn diese Fürsten wiederum die göttliche Thätigkeit, wie sie sich in der ursprünglichen Einrichtung der Welt offenbart, sich zum Vorbilde nehmen. Wie nämlich Gott, da er die Welt schuf, alles Einzelne in der Welt an die ihm entsprechende Stelle setzte und so eine solche allgemeine Gliederung der Weltdinge herstellte, dass die Welt als eine in sich geordnete harmonische Einheit erscheint, so müssen auch die ursprünglichen Gründer eines Staates allen Gliedern der Gesammtheit die ihnen entsprechende Stelle im Staatsgebiete zu-

1) Ib. l. 1. c. 9. — 2) Ib. l. 1. c. 12. — 3) Ib. l. 1. c. 13.

theilen, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse erforderlichen Mittel ihnen anweisen, die zur Leitung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten nothwendigen Organe über die einzelnen Staatsgruppen setzen, und überhaupt Alles so anordnen, dass eine in sich gegliederte organische Staatseinheit als Resultat sich ergibt [1]. — Doch diese Aufgabe liegt, wie gesagt, nur wenigen Fürsten ob; die meisten treffen, wenn sie die Staatsgewalt in Besitz nehmen, einen schon hergestellten und geordneten Staat an, und beschränkt sich somit ihre Aufgabe darauf, die schon bestehende Staatsordnung zu erhalten und innerhalb derselben die ihnen untergebene Volksmasse zu regieren, zu leiten und zu jenem Ziele hinzuführen, auf welches die ganze Staatsordnung hingerichtet ist. Und auch hier muss der Fürst das göttliche Verhalten zur Welt sich wieder zum Vorbilde nehmen. Wie nämlich Gott in seiner Weltregierung Alles so leitet, dass die Menschen zum höchsten Ziele ihrer Bestimmung hingeführt werden, so muss auch der Fürst in seiner Regierungsthätigkeit es überall darauf absehen, dass den Untergebenen die Erreichung ihres höchsten Zieles ermöglicht und erleichtert werde. Da aber dieses Ziel nur durch die Tugend erreichbar ist, so muss alle Bemühung der Regierung darauf gerichtet sein, dass die Menschen tugendhaft leben und dadurch die wahre Glückseligkeit erlangen [2]. Wäre nun diese Glückseligkeit erreichbar durch blos natürliche Tugend, dann bedürfte es zu diesem Zwecke keiner andern Regierung als der des weltlichen Fürsten. Da aber das Ziel des Menschen ein übernatürliches und folglich auch die Tugend, durch welche selbes erreicht werden soll, eine übernatürliche ist, so bedarf es noch einer höhern Regierung und Leitung des menschlichen Geschlechtes. Und diese höhere Herrschaft ist die Herrschaft Christi und derjenigen, welche er zu seiner Vertretung in dieser Welt aufgestellt hat, der Priester, besonders des obersten Priesters, des Statthalters Christi auf Erden, des Papstes. Seine Aufgabe ist es also, die Menschen zur übernatürlichen Tugend und dadurch zu ihrem übernatürlichen Ziele hinzuleiten. Dem weltlichen Fürsten kann somit nur die Aufgabe obliegen, die Menschen äusserlich zu leiten und zu führen auf dem Wege des Rechten, sie zur ächten Bürgertugend zu bilden und für ihren äussern Wohlstand zu sorgen, damit sie hienieden sittlich und zufrieden leben. Darum ist er auch dem Papste als dem Stellvertreter Gottes untergeordnet, und muss das Gesetz Christi und der Kirche für ihn in seiner Regierungsthätigkeit massgebend sein [3].

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. 1. c. 14.

3) Ib. l. c. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum; et praecipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos sicut ipsi domino Jesu Christo. Sic

So hat denn der weltliche Fürst, dieser Norm entsprechend, in seinem Bereiche, nämlich im Bereiche der menschlichen Mittel, mit allem Eifer dahin zu wirken, dass die ihm Untergebenen tugendhaft leben. Und da zur Ermöglichung und Beförderung eines tugendhaften Lebens auch äussere Güter vonnöthen sind, so fordert es seine Pflicht, dass er auch für die Hebung und Mehrung des äussern Wohlstandes Sorge trage [1]). Beides ist aber nur möglich durch Aufrechthaltung der Einheit des Friedens im Schoosse der staatlichen Gesellschaft. Die Sorge des Fürsten muss daher eine dreifache Richtung haben: er muss den Frieden im Schoosse der Gesellschaft erhalten, er muss die durch das Band des Friedens geeinigte Menge zum guten Handeln führen und anleiten, und er muss endlich dafür sorgen, dass die Untergebenen hinreichende äussere Güter sich verschaffen können, um ungehindert der Tugend zu leben [2]). Darin besteht das öffentliche Wohl. Dieses muss der Fürst erhalten und fördern. Er muss es *erhalten* gegenüber den Hindernissen, welche demselben im Wege stehen. Er muss dafür sorgen, dass die nothwendigen Organe der Staatsgewalt, welche im Namen des Königs die Regierungsgewalt ausüben, stets wieder ersetzt werden, wenn der Tod sie hinwegrafft, er muss ferner die entsprechenden Gesetze erlassen, um die Untergebenen vom Verbrechen zurückzuhalten und zum Guten anzuleiten, und die geeigneten Belohnungen und Strafen für die Befolger oder Uebertreter der Gesetze feststellen; er muss endlich das ihm untergebene Volk gegen äussere Feinde sicher stellen und vertheidigen; denn es würde nicht hinreichen, innere Gefahren abzuwenden, wenn nicht auch von Aussen die Gesellschaft gegen Angriffe geschützt würde [3]). Aber nicht blos begründen und erhalten muss der Regent das öffentliche Wohl, sondern er muss es auch *fördern:* und diess geschieht dadurch, dass er jede sich etwa ergebende Unordnung beilegt, das Fehlende ergänzt und das, was einer Verbesserung fähig oder bedürftig ist, zu verbessern sucht [4]). Alles dieses nach dem Vorbilde

enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus imperio dirigi. c. 15. Manifestum ex dictis fit, quod rex, sicut dominio et regimini, quod administratur per sacerdotii officium subdi debet: ita praeesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare.

1) Ib. l. 1. c. 15. Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet rex intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat.... Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem; virtus enim est, qua bene vivitur; aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia: quorum usus est necessarius ad actum virtutis.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. Quod fit, dum in singulis, quae praemissa sunt, si quid inordinatum est, corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere.

Gottes, welcher in seiner Weltregierung die analogen Zwecke seiner Thätigkeit erkennen lässt [1]).

So viel zur Charakterisirung der thomistischen Staatslehre. Wir sehen, dieselbe stimmt mit dem Ganzen des thomistischen Systems vollkommen überein und fügt sich als integrirendes Glied in den Organismus des letztern genau ein. Wenn alle und jede Gewalt dazu eingesetzt ist, damit die Menschen durch dieselbe ihrem Ziele zugeführt werden, so gilt solches auch von der Staatsgewalt. Aber das Ziel, zu welchem der Mensch bestimmt ist, ist ein doppeltes, ein zeitliches, irdisches, und ein überzeitliches, ewiges. Ersteres ist die irdische Glückseligkeit, das irdische Wohl, welches der Mensch von Natur aus anstrebt; dieses dagegen ist die ewige Glückseligkeit im Jenseits. Ersteres ist, wie wir bereits aus der Ethik wissen, bedingt durch die erworbenen Tugenden und durch äussere Güter; letzteres dagegen durch die eingegossenen Tugenden und durch die Güter der Gnade, welche uns in den Sacramenten zufliessen. Um die Menschen zu dem erstgenannten Ziele hinzuleiten, dazu ist die Staatsgewalt, um sie dagegen zu dem letzterwähnten höchsten und letzten Ziele hinzuführen, dazu ist die kirchliche Gewalt bestimmt. Jede der beiden Gewalten hat also ihre eigene Bestimmung und ihren eigenen Kreis der Wirksamkeit. Jede derselben ist eine von Gott gesetzte Institution, nur mit dem Unterschiede, dass die kirchliche Gewalt unmittelbar von Gott eingesetzt ist, die Staatsgewalt dagegen mittelbar, in so fern Gott dem Herrscher die Gewalt nur mittelbar, nämlich durch das Volk überträgt. Allein wie der irdische, zeitliche Zweck des menschlichen Daseins dem überzeitlichen, ewigen Ziele untergeordnet ist, so ist auch die Staatsgewalt der kirchlichen Gewalt untergeordnet. Der weltliche Fürst hat in seiner Regierung sich zu halten an die Gesetze Gottes und der Kirche; missbraucht er seine Gewalt, sei es zur Bekämpfung und Schädigung der Kirche, oder sei es zur Unterdrückung und zum Unheil seines Volkes, dann hat der Papst ihn vor seinen Richterstuhl zu ziehen und mit den geeigneten Strafen gegen ihn einzuschreiten. Das ist das berühmte „ratione peccati“ der Scholastik, mit welchem Ausdruck der Fall bezeichnet werden sollte, in welchem der Papst richtend und strafend gegen den Fürsten einzuschreiten befugt sei. Heut zu Tage ruft allerdings diese Theorie, sobald sie nur erwähnt wird, einen Schrei des Entsetzens hervor. Die Declamationen über die Uebergriffe der mittelalterlichen herrschsüchtigen Priesterschaft bilden ja einen stehenden Artikel in unserer Literatur, so weit sie auf dem gewöhnlichen Niveau des Zeitgeistes steht. Aber es lohnte sich doch der Mühe, einmal ernstlich sich die Frage zu stellen, ob denn eine solche höhere Controle über die mittelalterlichen

1) Ib. l. c.

Fürsten nicht wirklich zum Heile der Völker gereichte. So lange man diese Frage auf dem Boden der Geschichte nicht mit einem entschiedenen „Nein" beantworten kann, sind die wohlfeilen Phrasen über „Herrschsucht der Priesterschaft" etc. nichts mehr als Zungendrescherei, welche vor dem Forum eines ernsten geschichtlichen Studiums kein Gehör finden kann. Oder was haben denn die *Völker* gewonnen, als die Fürsten von dem Papstthum unabhängig sich stellten? Man kennt ja zur Genüge den ruchlosen Despotismus, welchem die Völker anheimfielen, und welcher noch bis in unser Jahrhundert hereingereicht hat. Und heut zu Tage, ist nicht an die Stelle des fürstlichen Despotismus wieder ein anderer getreten, welcher noch unerträglicher ist, als der erste, weil er unter der Maske der „Freiheit" auftritt: — der Despotismus des „modernen Staates," repräsentirt durch eine „liberale" Bureaukratie und durch die „liberalen" Majoritäten? — Doch da kommen wir auf ein Thema, welches wir nicht weiter ausführen mögen. Wir können wohl schweigen; es sprechen an unserer Statt die Polizeistöcke und die Pflastersteine!

Wir sind mit unserer Darstellung des thomistischen Lehrsystems zu Ende. Wir haben wenig mehr hinzuzufügen. Wir haben gesehen, wie sich in diesem Systeme alles Einzelne zu einem mit durchgreifender Consequenz durchgeführten und organisirten Ganzen vereinigt. Wir finden hier keine Lücke, keinen lapsus memoriae, kein Glied, welches übersehen oder nicht gehörig gewürdigt worden wäre. Mit vollkommener Klarheit sind die besondern Momente dieser Lehre ausgeschieden und entwickelt; mit imponirender Tiefe sind alle besondern Beziehungen erfasst und in's Licht gestellt; mit ausgezeichnetem Scharfsinn sind die Schwierigkeiten und Einwürfe gelöst und beseitigt. Die Abrundung der gesammten Lehre lässt fast Nichts zu wünschen übrig. Und dabei haben wir es nicht mit einem System zu thun, welches auf blos subjectiven Voraussetzungen sich aufbaut; vielmehr ruht dasselbe in allen seinen Theilen auf der festen Grundlage der kirchlichen Lehre, so dass in der compacten, gegliederten und consequenten Einheit dieser Theorie auch die unwandelbare Einheit und die durchgreifende Harmonie der kirchlichen Lehre ihren Widerschein findet. Zudem ist Alles, was die grosse Arbeit der Geister seit dem Beginne einer philosophischen Forschung an Wahrheit herausgestellt hat, in dieses System aufgenommen und in die lebendige Einheit desselben verschmolzen. Was dagegen bisher Irrthümliches im Verlaufe der Entwicklung der Philosophie an die Oberfläche der Geschichte getreten war, ist ausgeschieden. Der Arabismus zunächst ist vollkommen überwunden. Gegenüber einem solchen System konnte er nicht Stand halten. Die Aufgabe, welche dem heil. Thomas in dieser Beziehung seine Zeit stellte, hat er gelöst wie kein anderer. Wir wollen nicht sagen, dass das thomistische System ganz ohne alle Mängel sei. Niemanden

wird es einfallen, ein menschliches Werk als derart vollkommen hinzustellen, dass gar kein Mangel ihm inhärirt. Aber wir sagen, dass diese Mängel der Grösse des Ganzen keinen wesentlichen Eintrag thun. Man übersieht sie fast über dem imponirenden Eindruck, welchen das Ganze macht. Man kann dieser Lehre seine Anerkennung nicht versagen, wenn man nicht von Parteileidenschaft geblendet ist. Wer die „Summa theologica“ des heil. Thomas eine „Summa diabolica“ nennen konnte, der hat sich damit selbst gerichtet; die Geschichte kann sich nur mit Verachtung von einer solchen Parteiwuth hinwegwenden. Und fragen wir, was den Urheber dieses Systems befähigte, so Grosses zu leisten, so war es einerseits das eminente Genie dieses Mannes, andererseits aber der Geist der Kirche, welcher in ihm lebte und waltete. Nur beides zugleich erklärt uns die Entstehung dieses imposanten Baues; eines ohne das andere reicht nicht aus zu dieser Erklärung. Man hat gesagt, Thomas hätte noch Grösseres geleistet, wenn er nicht unter dem hemmenden hierarchischen Einflusse gestanden wäre. Wir kennen das. Die Tendenz fordert diese Behauptung, und sie wird daher aufgestellt, ohne bewiesen zu werden. Lassen wir die Todten ihre Todten begraben. Ohnediess regt sich in unserer Zeit auch auf der Seite, von welcher solche Behauptungen ausgegangen sind, vielseitig ein anderer Geist. Man blickt nicht mehr in gleichem Grade mit der gefärbten Brille der Partei in die Geschichte hinein. Das Mittelalter kommt auch wieder zu Ehren. Nehmen wir davon Act und freuen wir uns darüber. Die Kirche war über den Werth der thomistischen Lehre nie im Unklaren. Bis zum heutigen Tage hat sie „den Engel der Schule“ und seine Lehre in Schutz genommen und die Geister auf diese Lehre als auf einen herrlichen Schatz hingewiesen. Es hat eine Zeit gegeben, wo man auch katholischerseits diesen Fingerzeig weniger beachtete. Diese Zeit ist vorüber. Heute wenden sich die Geister auf katholischem Gebiete wieder vorzugsweise dem heil. Thomas zu. Man sucht die unterbrochene Continuität der wissenschaftlichen Bewegung in der Kirche wieder anzuknüpfen. Mit leidenschaftlicher Bitterkeit sträubt sich dagegen die alte Richtung. Es wird ihr Nichts nützen. Die einmal in Fluss gesetzte geistige Bewegung lässt sich nicht bannen. Die Geister wollen nicht mehr stehen bleiben auf dem alten abgelebten Standpunkte. Sie wollen *vorwärts*. Möge Gott darüber walten!

3. Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas.

a) Heinrich von Gent.

§. 200.

Wenn der Dominicanerorden im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts durch jene beiden grossen Meister, Albert und Thomas, glänzte,

welche Alles um sich her in Schatten stellten: so wäre es doch ungerecht, wollten wir, durch den Glanz dieser beiden Lichter geblendet, jene andern Männer unberücksichtigt lassen, welche zu gleicher Zeit mit rühmenswerthem Eifer und mit dem besten Erfolge im Weinberge der Wissenschaft arbeiteten. Und nicht blos die Gerechtigkeit fordert es, dass wir auch diesen übrigen Denkern des dreizehnten Jahrhunderts unsere Aufmerksamkeit zuwenden, sondern es würde auch dem Gesammtbilde von dem regen wissenschaftlichen Leben des dreizehnten Jahrhunderts, welche zu entwerfen unsere Aufgabe ist, Vieles fehlen, was zur Integrirung desselben geradezu nothwendig ist, wollten wir von diesen andern Denkern absehen. Bevor wir also auf den dritten Coryphäen der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts übergehen, haben wir vorher noch in den Kreis der Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas einzutreten und die hervorragendern Glieder dieses Kreises kennen zu lernen.

In den Archiven der Predigerbrüder von Auxerre ist die Rede von einem *Lambert von Auxerre*, als von einem der ältesten Mitglieder ihres Hauses [1]. Derselbe muss jedenfalls in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gelehrt haben. Man hat von demselben eine „Summa logices," wovon Hauréau in der bibliothèque nationale zu Paris zwei Exemplare aufgefunden hat [2]. Sie soll durch grosse Klarheit sich auszeichnen. An Lambert schliesst sich dann ferner an: *Johann von Paris* (Joannes pungens asinum), von welchem besonders zwei Schriften zu nennen sind: die eine mit dem Titel: „De unitate formae," und die andere mit der Aufschrift: „De principio individuationis." Sie sind aber verloren gegangen [3].

Bedeutender aber als die beiden genannten Männer ist *Petrus Hispanus*, welcher später (1276) unter dem Namen Johannes XXI. den päpstlichen Stuhl bestieg. Geboren zu Lissabon, machte er seine Studien zu Paris und wurde dann selbst Lehrer an der dortigen Universität. Unter seinen Schriften ist die bedeutendste seine Logik, welche in zwei Theile zerfällt, in einen Grundriss des „Organon," und in die „Parva logicalia." Er hat in dieser Schrift besonders die sogenannten modos syllogisticos auf das sorgfältigste entwickelt und zur Darstellung gebracht [4]. Eines grossen Rufes muss im dreizehnten Jahrhundert sich auch ein anderer Mann erfreut haben: *Robert Kilwardeby* nämlich. Zögling und Lehrer der Hochschule zu Paris, trat er in den Dominicaner-Orden ein und war eine der Hauptpersonen auf dem Pariser Concil (1277), welches jene arabischen Thesen proscribirte, von denen früher die Rede war. Der Ruhm seiner Wissenschaft und Beredsamkeit bewirkte, dass er später auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhoben wurde. Er starb zu Viterbo

1) *Leboeuf*, Mémoires d'Auxerre, II, 493 sq. — 2) *Hauréau*, De la phil. scolastique, t. 2. p. 239 sq. — 3) Ib. p. 241. — 4) Ib. p. 244 sq.

im Jahre 1279[1]). Er commentirte die meisten Schriften des Aristoteles, wobei er sich, wie Thomas, genau an den Text hielt und daher weniger paraphrastisch zu Werke ging[2]). Er war einer der geschicktesten Logiker des dreizehnten Jahrhunderts, und was die Entwicklung und Ausbildung der Syllogismen-Lehre betrifft, so ist sein Verdienst um dieselbe nicht geringer, als das des Petrus Hispanus.

Es folgt ein anderer hervorragender Denker des dreizehnten Jahrhunderts: *Aegidius Lessinensis.* Er war Dominicaner und ein treuer Schüler des heil. Thomas. Er hinterliess mehrere philosophische Tractate, von welchen wir jedoch nur mehr Einen besitzen, welcher den Titel führt: „De unitate formae." Er findet sich als Manuscript in der bibliothèque nationale zu Paris. Aegidius vertheidigt in demselben den Satz des heil. Thomas, dass jedes Wesen nur Eine substantielle Form habe, und dass insbesondere im Menschen nicht noch andere substantielle Formen ausser der vernünftigen Seele angenommen werden dürfen, dass vielmehr die vernünftige Seele die einzige substantielle Form im Menschen sei[3]).

1) Ib. p. 242 sqq.

2) Seine Werke sind aufgeführt in der „Histoire littéraire de l'ordre des Frères Prêcheurs." Vgl. *Hauréau,* l. c. p. 242 sq. not. 2.

3) *Hauréau* (op. c. t. 2. p. 250 sq.) führt folgende Stelle aus dem Manuscript an: Primo sciendum, in unoquoque ente uno singulari unam tantum formam substantialem, dantem esse subjecto et omnibus, quae subjecto, et quae in subjecto dicuntur ante adventum hujus formae. Concedimus et ponimus ita, quod totum esse subjecti et omnium partium ejus essentialium sit ab ipsa forma, quae dat esse ipsi subjecto specificum: verbi gratia, anima advenit corpori physico organico, dans ipsi esse specificum, non tantum quod sit animal, sed quod sit hoc animal: v. gr. homo vel equus. Dicimus et concludimus, quod corpus tale, quod est subjectum animae, quod rationem, qua est corpus hujus animalis, habet a forma, quae est anima; et rationem, qua est physicum corpus hujus animalis, similiter habet ab anima, et rationem, qua dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis, habet ab eadem anima, quae dat esse subjecto, cui advenit, specificum; propter quod dicitur hoc animal esse homo, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata; et quia totum esse individui est ipsum esse speciei, ideo, quia ab anima inest hujus esse speciei, per consequens ipsa erit esse totum, quod est individuo; unde dat esse et corpori et partibus ejus et omnibus, quae dicuntur esse in ipso individuo. Est etiam secundum hanc positionem consequens aliud, quod illud esse, a quo denominantur partes ipsius subjecti in quantum differunt in esse, v. g. quod caro dicitur caro, et non os, et pes dicitur pes et non manus, et sic de singulis, non est aliud ab esse, quod habent ab anima, nisi per accidens tantum, in quantum istae partes considerantur distinctae per figuram animalis et per officia diversa. Figurae vero et quaedam alia accidentia sequuntur per intellectum ipsam quantitatem vel qualitatem corporis et accidunt ei; sed huic corpori secundum quod subjectum est animae nullum accidens inesse potest, nisi post esse, quod habet ab anima, quia subjecta materia cum forma causa est accidentium; similiter diversitas officiorum, secundum quam denominantur aliud pes,

Einem Schüler des heil. Thomas begegnen wir ferner auch in der Person des *Bernard de Trilia.* Geboren zu Nimes im Jahre 1240, lehrte er längere Zeit in Paris und starb zu Avignon im Jahre 1292. Ein Annalist des Dominicanerordens, Bernard Guidonis, spendet ihm folgendes Lob: Hic fuit magister in theologia solidus et famosus, vir sensatus, naturali prudentia praeditus, ingenio praepollens, clarus intellectu ad intelligentiam sublimium et subtilium veritatum, clausus labiis, animi circumspectus, dogmatibus ac nectare doctrinae fratris Thomae excellenter imbutus, qui, in sacris literis praeeminens et praecellens, praedecessores suos singulos praecessit in eisdem. Er schrieb mehrere Werke, welche grösstentheils psychologische Probleme behandeln. Nur Eines dieser Werke ist aber noch als Manuscript vorhanden in der bibliothèque nationale zu Paris. Es führt den Titel: „Quaestiones de cognitione animae conjunctae corpori disputatae et excellenter determinatae a fratre Bernardo de Trilia." Es handelt von dem Ursprung der Ideen [1]). Bernard bekämpft die Ansicht des Plato und des Avicenna und vertheidigt die Lehre seines Meisters, des heil. Thomas, welche mit der aristotelischen gleichlautend ist. Gegen die Lehre Plato's von dem Eingeborensein der Ideen bemerkt er, dass, wenn dieselbe wahr wäre, man gar nicht erklären könnte, wie es denn komme, dass die Seele sich einem Erkenntnissgegenstande gegenüber unwissend verhalten könne. Man sage freilich, diess käme daher, weil die Seele durch den Körper, welcher für sie ein finsterer Kerker sei, an der Erkenntniss verhindert werde. Allein ist es denn denkbar, dass die Verbindung der Seele mit dem Körper für jene etwas Widernatürliches sei? Diese Annahme ist ja doch zu absurd, als dass sie Beifall finden könnte. — Gegen die Ansicht des Avicenna ferner, nach welcher der thätige Verstand der Seele die Ideen eingiesst, bemerkt er, dass, falls es sich so verhalten würde, die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) zur Erkenntniss gar nicht nothwendig wären, während doch die Erfahrung lehrt, dass wir ohne dieselben gar nicht denken und erkennen können [2]).

aliud manus, aliud oculus, sequitur ipsum esse, quod habent ab anima; unde philosophus dicit, quod oculus erutus aequivoce dicitur oculus.

1) *Hauréau,* op. c. t. 2. p. 252 sqq.

2) Quaest. de cogn. anim. qu. 1. Quod si anima apta nata est secundum suam naturam recipere species intelligibiles per influentiam intelligentiae separatae tantum, et non accipit eas de sensibus, tunc non indigeret phantasmate ad intelligendum: hoc autem manifesto falsum est, quum anima non solum in acquisitione scientiae, sed in usu jam acquisitae, utitur phantasmate in intelligendo: non enim possumus considerare etiam ea, quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata: cujus signum est, quod, laeso organo fantasiae, impeditur usus animae in considerando ea, quorum scientiam habet; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in supernaturali, quae habetur divinitus per revelationem angelorum.

Es müsse also daran festgehalten werden, dass wir unsere übersinnlichen Erkenntnisse aus der Erfahrung schöpfen, in der Weise, wie solches von Aristoteles und Thomas ausgeführt worden ist.

Es sind ferner noch zu nennen *Olivier von Bretagne*, dessen Commentar zu den Sentenzen und zu den sophistischen Elenchen verloren ist; dann Cardinal *Hugo Aicelin de Billiom*, ein eifriger Schüler des heil. Thomas, von welchem wir aber leider gleichfalls keine Schriften mehr besitzen; ferner *Aegidius Aurelianensis*, welchem Hauréau einen Commentar zur aristotelischen Ethik zuschreibt [1]), und endlich *Peter von Auvergne* (Petrus de Alvernia), einer der talentvollsten Schüler und Vertheidiger des heil. Thomas. Er erfreute sich eines grossen Ruhmes bei seinen Zeitgenossen; doch verdankte er denselben nicht so fast der Originalität seines Geistes, als vielmehr dem Umstande, dass er wie kein anderer die thomistische Doctrin zu entwickeln und zu vertheidigen verstand. Er vollendete mehrere von Thomas unvollendet gelassene Tractate und erklärte die aristotelischen Schriften im Geiste des heil. Thomas mit viel Geschick und Gründlichkeit. Hauréau gibt den Catalog seiner Werke an [2]).

Es mag hinreichen, die bisher genannten Männer und ihre Wirksamkeit in allgemeinen Zügen characterisirt zu haben, da sie doch unter den Zeitgenossen des heil. Thomas nur auf zweiter Linie stehen. Eingehender aber haben wir uns zu beschäftigen mit einem andern Zeitgenossen des heil. Thomas, welcher in seiner Speculation einen eigenen Weg einschlug, selbst ein System zu begründen suchte, und deshalb in vielen Punkten von Thomas abwich, ihm auch mitunter entgegentrat. Es ist *Heinrich von Gent*. Er hat zwar nicht eine so bedeutende Schule, wie sein grosser Zeitgenosse, begründet; aber sein Lehrsystem erschien doch den nachfolgenden Denkern bedeutend genug, um auf seine Lehrmeinungen ebenso, wie auf die des heil. Thomas, stets zurückzukommen, dieselben zu prüfen und sie dann entweder zu billigen oder zu widerlegen. Eine gewisse Hinneigung zu Plato, sowie auch zu den specifischen Lehrmeinungen der Franciscanerschule lässt sich in seinem Lehrsystem nicht verkennen. Heinrich gehörte demselben Orden an, wie Thomas, er hatte denselben Lehrer, wie dieser; und doch schlug er in vielen Dingen einen andern Weg ein, — ein Zeichen, dass im dreizehnten Jahrhundert die man-

1) L. c. p. 258 sq

2) L. c. p. 260 sqq. Supplementum commentarii in librum III. de Coelo et mundo, et commentarius in quartum; — Super totam logicam veterem; — Super duodecim libros Metaphysicorum; — Super Porphyrium; — Super Arist. de juventute et senectute; — Super Arist. Politicorum libros; — Super IV libros Meteororum; — In Arist. de Vegetabilibus et Plantis; — In Arist. de motibus animalium; — Sophisma determinatum; — Sex quodlibeta; — In Arist. de morte et vita, de somno et vigilia.

nigfaltigsten Richtungen sich geltend machen konnten, und dass, wenn das thomistische System den Vorzug erhielt, hiebei blos der innere Werth und die innere Vorzüglichkeit desselben massgebend und entscheidend war.

Heinrich von Gent (Henricus Gandavensis), auch Heinrich Göthals genannt, ward geboren zu Muda bei Gent. Seinen Namen erhielt er, wie man sieht, zunächst von der Stadt, in deren Nähe sein Geburtsort lag, wiewohl er auch unter dem Namen Henricus de Mudo oder auch unter der Bezeichnung Henricus Boni-Collius erscheint. Er stammte aus einem vornehmen Geschlechte ab und machte seine Studien zu Cöln unter der Leitung Alberts des Grossen, dessen eifriger Schüler er war. Als Lehrer trat er zuerst auf in seiner Vaterstadt Gent selbst, wo er öffentlich Philosophie und Theologie lehrte. Bald aber, um das Jahr 1245, begab er sich nach der damaligen Metropole der Wissenschaft, nach Paris, und indem er hier ein neues Lehramt begann, verbreitete sich sein Ruhm bald weithin, und seine Vorträge übten eine ähnliche Anziehungskraft auf die Jünger der Wissenschaft aus, wie die seines grossen Zeitgenossen. Er erhielt von seinen Schülern und Verehrern den Beinamen: Doctor solemnis. Er starb als Archidiakon zu Tournay im Jahre 1293.

Es werden dem Heinrich von Gent zwölf Werke zugeschrieben, von denen Hauréau als die wichtigsten aufführt die „Quodlibeta theologica" oder „Quodlibeta aurea," in welchen alle wichtigern speculativen Fragen, welche im dreizehnten Jahrhunderte die Geister beschäftigten, ausführlich discutirt werden; dann eine „Summa theologiae," oder „Summa quaestionum ordinariarum," nicht minder wichtig, als die Quodlibeta; ferner einen Commentar zu den Sentenzen und zur Metaphysik und Physik des Aristoteles, welche Commentare aber nicht gedruckt sind; und endlich eine Logik, welche verloren zu sein scheint. — Um ein allgemeines Bild von der Lehrweise Heinrich's zu entwerfen, wollen wir aus den Quodlibetis die wichtigsten speculativen Erörterungen, besonders in so weit er in denselben von Thomas abweicht, ausheben und entwickeln.

§. 201.

Der Begriff des Seins (esse) kann nach Heinrich in einem doppelten Sinne genommen werden, so nämlich, dass man damit entweder ausdrücken will, es sei dasjenige, wovon man das Sein prädicirt, ein Etwas, nicht ein Nichtetwas, ein Nichts; oder aber so, dass man damit ausdrücken will, es sei dasjenige, wovon man das Sein aussagt, ein Wirkliches, nicht ein Nichtwirkliches. Man muss folglich unterscheiden zwischen dem esse essentiae und zwischen dem esse existentiae. Hält man aber diesen Unterschied fest, so löst sich daraus leicht die Frage, ob irgend Etwas gegen das Sein sich gleichgiltig

verhalten könne oder nicht. — Offenbar kann keine Wesenheit sich gleichgiltig verhalten gegen das Sein, welches ihr zukommt, in so ferne sie eine bestimmte Wesenheit ist. Denn verhielte sie sich dazu gleichgiltig, dann könnte ihr als Wesenheit ebenso gut auch das Nichtsein zukommen. Das ist aber unmöglich, weil sie in diesem Falle eben aufhören würde, eine Wesenheit, ein Etwas zu sein, und zum Nichts herabsinken würde. Jede Wesenheit ist also an sich ein Seiendes, ein ens, und diese Bestimmung ist von ihr untrennbar, sie kommt ihr nothwendig zu [1]. Dagegen kann sich eine Wesenheit, an und für sich betrachtet, gleichgiltig zum Sein oder Nichtsein verhalten, wenn man dieses Sein und Nichtsein im Sinne von Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit nimmt. Denn blos die göttliche Wesenheit existirt in der Weise, dass das Sein der Wirklichkeit (esse existentiae) von ihr untrennbar ist; jedes geschöpfliche Wesen dagegen kann existiren und nicht existiren; das Sein der Wirklichkeit kommt hier zur Wesenheit in gewissem Sinne erst hinzu durch die schöpferische Ursache, und daher ist keinem geschöpflichen Wesen dieses Sein in der Weise eigen, dass es nicht auch nichtseiend sein könnte. Thatsächlich kann zwar eine Wesenheit immer nur entweder existent oder nicht existent sein; allein ob sie das eine oder das andere ist, immer ist sie es in der Weise, dass das eine ihr ebenso wenig widerstreitet wie das andere [2].

Wie nun aber jede Wesenheit, mit Ausnahme der göttlichen, sich an und für sich gleichgiltig verhält zum Sein und Nichtsein der Wirklichkeit, so verhält sie sich auch gleichgiltig zur Allgemeinheit oder Particularität. Die Wesenheit ist es nämlich, welche in den particulären Dingen als verwirklicht sich darstellt, und sie kann in der Wirklichkeit nicht anders sein, als im Stande der Individualität. Nur in den Individuen ist die Wesenheit objectiv wirklich. Aber die Wesenheit ist es auch, welche im Denken erfasst wird, und hier im Denken nimmt sie den Charakter der Universalität an, in so ferne sie im Denken prädicirbar wird von mehreren individuellen Dingen. Zu beiden nun, zu jener Particularität in der objectiven Wirklichkeit und zu dieser Universalität im Denken, verhält sich die Wesenheit an und für sich gleichgiltig, d. h. die Wesenheit ist an sich weder particulär noch

1) *Henric. Gandav.*, Quodl. 3. qu. 9 (ed. Venet. 1613.)

2) Ib. l. c. fol. 99. col. 3. Distinguendum est ex parte indifferentiae, quia aliquid per indifferentiam se habere ad esse et ad non esse potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod de facto neutrum habet, sed aequaliter se habet ad utrumque. Alio modo, quod quantum est de natura et essentia sua, non ita sibi determinat unum, quin possit habere alterum. Isto secundo modo esse cujuslibet creaturae, in quantum creatura est, per indifferentiam se habet ad esse et non esse; non enim ita determinat sibi non esse existentiae actualis, quin possit esse recipere ab alio efficiente. Nec sic habet esse ab alio, quin relictum sibi cadat in non esse.

universell; sie wird beides erst dadurch, dass sie einerseits objectiv verwirklicht wird in den individuellen Dingen, und dass sie andererseits vom Denken erfasst wird als das mehreren individuellen Dingen Gemeinsame [1]). — Diese Auffassung des Allgemeinen weicht, wie wir sehen, von der thomistischen Auffassung wesentlich ab. Wir werden derselben später bei Duns Skotus wieder begegnen, und versparen uns daher die Prüfung dieser Lehre für den folgenden Abschnitt. Vorläufig genügt es, davon Act zu nehmen, dass Heinrich in der Lehre vom Allgemeinen in die Bahnen der Franciscanerschule eintritt und als Vorläufer Duns Skots sich darstellt.

Sehen wir also hievon ab und betrachten wir wiederum die Wesenheit in ihrem Verhältnisse zum Sein der Wirklichkeit, so ergibt sich in dieser Beziehung die weitere Frage, ob dieses Sein der Wirklichkeit in einem wirklichen geschöpflichen Dinge der Sache nach, d. i. realiter von der Wesenheit, welche in jenem Dinge verwirklicht ist, sich unterscheide. Heinrich verneint diese Frage. Man kann nicht behaupten, sagt er, dass jedes geschöpfliche Wesen durch ein Anderes, was nicht seine Wesenheit ist, existire. Denn abgesehen davon, dass es in dieser Voraussetzung unter den geschöpflichen Dingen gar kein ens per se gäbe, würden daraus auch noch andere Inconvenienzen folgen. Ist nämlich dasjenige, wodurch eine Wesenheit existent ist, der Sache nach etwas anderes, als die Wesenheit selbst, so ist dieses andere Etwas ein geschaffenes Etwas. Ist es aber dieses, dann recurrirt dieselbe Frage: Wodurch hat dieses andere geschaffene Etwas seine Existenz? Offenbar müssen wir also, weil diese Frage stets wiederkehrt, in der gedachten Voraussetzung in einen processus in infinitum uns verlieren, von welchem wir uns nur dadurch retten können, dass wir den realen Unterschied zwischen dem Sein und der Wesenheit in den geschöpflichen Dingen fallen lassen [2]). Somit ist das Sein der Creatur nicht etwas der Sache nach von der Wesenheit verschiedenes, welches zur Wesenheit hinzukömmt, damit sie sei: sondern jede Creatur hat vielmehr das Sein vermöge seiner Wesenheit, in so ferne sie nach ihrer Wesenheit eine Wirkung und eine Aehnlichkeit des göttlichen Seins ist. Die geschöpflichen Dinge participiren an dem Sein, in so fern ihre Wesenheit als etwas von Gott wirklich Gesetztes eine Aehnlichkeit aufweist mit dem göttlichen Sein, nicht aber darf diese

1) Ib. Quodl. 3. qu. 9. Quodl. 3. qu. 1. fol. 46, c. Sic autem essentia est indifferens ad universale et particulare, quod ex se nec est universalis, nec particularis, sed solum habet rationem particularis, in quantum recipit ab altero esse subsistentiae in supposito determinato. Esse vero universalis recipit, in quantum per intellectum abstrahitur a suppositis, in quibus habet esse, tanquam unum in multis, et iterum per praedicationem applicabile multis.

2) Quodl. 1. qu. 9. fol. 10, d.

Participation so aufgefasst werden, als wäre das Sein in ihnen Etwas zur Wesenheit hinzukommendes, von ihr verschiedenes, während es in Gott mit der Wesenheit zusammenfalle. Eine solche Auffassung wäre widersinnig und müsste, wie wir gesehen haben, zu den ungereimtesten Folgerungen führen. Ein Ding ist dadurch wirklich, dass dessen Wesenheit von Gott actu gesetzt, hervorgebracht ist, nicht dadurch, dass zu der Wesenheit etwas anderes hinzukommt, wodurch dieselbe wirklich wird [1]).

Wie aber zwischen Wesenheit und Sein, so darf auch zwischen Natur und Suppositum des Dinges kein realer Unterschied angenommen werden. Das, was ist, ist der Sache nach nicht verschieden von dem, wodurch es ist. Die Quiddität des Dinges begreift in sich die wesentlichen Principien des Dinges, wodurch dieses das ist, was es ist; das Suppositum dagegen ist eben dasjenige, was durch jene wesentlichen Principien in seiner Quiddität bestimmt wird. Daraus folgt offenbar, dass beide zwar dem Begriffe nach zu unterscheiden seien, dass aber ein realer Unterschied zwischen beiden keineswegs stattfinden könne; das Wesen bestimmende kann der Sache nach nicht etwas anderes sein, als das in seinem Wesen bestimmte [2]).

Aber dennoch ist zwischen beiden, zwischen der Wesenheit, Quiddität oder Form und zwischen dem Suppositum in so fern ein wesentlicher Unterschied, als die Quiddität an sich als etwas Gemeinsames sich darstellt, während der Begriff des Suppositums den Begriff der Einzelheit, der Individualität wesentlich in sich schliesst. Eine und dieselbe Quiddität, wie z. B. die Menschheit (humanitas), findet sich in mehreren menschlichen Suppositis; während dagegen jedes dieser Supposita wesentlich individuell ist. Es muss also die Frage entstehen: Wenn zwischen Quiddität und Suppositum kein realer Unterschied ist, wodurch wird denn dann die an sich allgemeine Quiddität individuell in den verschiedenen Suppositis? Mit andern Worten: Welches ist das Princip der Individuation in den Dingen?

Heinrich beantwortet diese Frage dahin, dass er das Princip der

1) Ib. l. c. fol. 10, c sq... Et sicut est de radio lucis et luce Solis, quod participat Solis luce in eo, quod est in sua essentia existens quaedam ejus similitudo: sic est de creatura et de Deo, quod ipsa participat esse Dei in eo, quod est in sua essentia quaedam divini esse similitudo, sicut imago sigilli si esset in se subsistens extra ceram, in sua essentia esset quaedam similitudo sigilli, non per aliquid additum ei. Et sic in quacunque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit: imo ipsa sua essentia, qua est id, quod est, quaelibet creatura habet esse, in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse, ut dictum est.

2) Quodl. 4. qu. 4. fol. 144, b. Essentiae sive naturae est identitas secundum rem cum eo, cujus est.... quoniam solummodo differunt secundum rationem significandi et intelligendi modo abstracto et concreto.

Individuation auf eine reine Negation reducirt. Die Individualität ist nämlich in letzter Instanz dadurch bedingt, dass die specifische Form durch die wirkende Ursache in der Weise wirklich gesetzt wird, dass sie in sich selbst ganz ungetheilt und von jedem andern geschieden ist [1]). Also ist es eine doppelte Negation, wodurch das Individuum bedingt ist. Die erste Negation besteht darin, dass die Wesenheit des Dinges, wie sie von der wirkenden Ursache als wirklich gesetzt ist, in dieser ihrer Wirklichkeit alle Möglichkeit ausschliesst, in mehrere Wesenheiten der gleichen Art sich zu vervielfältigen, dass sie also in sich selbst ganz ungetheilt und untheilbar ist und keine Plurification ihrer selbst in der Wirklichkeit zulässt. Die zweite Negation dagegen besteht darin, dass das also gesetzte Wesen auch alle Identität mit andern Wesen, welche mit ihm gleichartig oder ungleichartig sind, ausschliesst, also allen andern Dingen gegenüber als ein in sich abgeschlossenes Sein sich darstellt. Durch diese doppelte Negation also wird das Individuum als solches constituirt; dadurch ist es das „hoc aliquid," welches dieses und kein anderes ist und jede Communicabilität seines Seins ausschliesst [2]).

§. 202.

Die bisher entwickelten Grundsätze sind denn nun für Heinrich massgebend in Bezug auf die Art und Weise, wie das ideale Sein der Dinge in Gott aufzufassen sei. Er stimmt mit Thomas darin überein, dass die Ideen der Dinge der Sache nach dasselbe seien mit der göttlichen Wesenheit, und dass sie sich nur beziehungsweise von derselben unterscheiden. Die göttliche Wesenheit ist nämlich die Idee der Dinge, nicht in so fern sie an sich betrachtet wird, sondern in so fern sie eine Beziehung hat zu Aussergöttlichem, oder mit andern Worten: in so ferne sie nach Aussen durch aussergöttliche Dinge nachahmbar ist [3]). Aber eine andere Frage ist diese: Hat jedes ein-

1) Quodl. 5. qu. 7. fol. 246, a sqq. Est igitur dicendum, quod in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa, quae est ex se specifica in esse rationis, ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in supposito et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens, et a quolibet alio divisa.

2) Ib. l. c. Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habendo scilicet intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non sit aliqua aliarum suae speciei. Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum, quod vere dicitur hoc aliquid, quasi tantum hoc, et non aliud, nec intra se, nec extra, et sic nullo modo aliud quid.

3) Quodl. 2. qu. 1. fol. 46, d.

zelne geschöpfliche Wesen seine eigene Idee in Gott, oder sind nur die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, die „species specialissimae“ in Gott ideal präformirt? Heinrich entscheidet sich hier im Gegensatze zu Thomas für die zweite Alternative. Die göttliche Wesenheit verhält sich nur vorbildlich zu den Wesenheiten der Dinge, und darum haben auch nur diese eine Idee in Gott. Nicht die Individuen, sondern nur die Species und zwar die species specialissimae sind in der göttlichen Wesenheit ideal präformirt [1]). Daher müssen wir so viele Ideen in Gott annehmen, als Species von Dingen möglich sind; aber auch nicht mehrere. Die göttliche Wesenheit ist durch mehrere Species von Dingen nach Aussen nachahmbar: und in so fern schliesst sie eine Mehrheit von Ideen in sich, oder ist vielmehr selbst eine Mehrheit von Ideen [2]). Aber über die mögliche Vielheit der Species der Dinge darf nicht hinausgegangen werden. Wenn es sich daher fragt, ob in Gott eine unendliche Vielheit von Ideen zu setzen sei, so ist diese Frage zu verneinen. Denn die Vielheit der Species, welche ja allein in Gott ideal präformirt sind, kann keineswegs eine unendliche sein. Die Vielheit der Species ist durch das fortschreitende Hinzutreten der specifischen Formen zu den Gattungen bedingt, und das kann nicht in's Unendliche gehen [3]). Nur die Vervielfältigung der Individuen kann in's Unendliche gehen; aber die Individuen haben eben keine eigenen Ideen in Gott [4]). — Und wie die Individuen als solche nicht in Gott ideal präformirt sind, so auch nicht die Verhältnisse oder Beziehungen, welche zwischen den Dingen obwalten. Auch diese haben keine Idee in Gott, weil sie eben keine Realität haben, sondern nur Etwas Gedachtes sind. „Respectus ideas non habent in Deo, quia nihil realitatis proprie important [5]). Kurz, die sogenannte ideale Welt, der κοσμος νοητος, beschränkt sich blos auf die Wesenheiten der Dinge, so fern dieselben abgelöst gedacht werden von der Individualität, in welcher sie existiren, und von den Beziehungen, in welche sie zu einander im Denken gesetzt werden. — Unstreitig ist hier Heinrich ganz in die platonische Denkweise eingegangen, und wenn er desungeachtet, obgleich er dem Individuum seine eigene Idee in Gott abspricht, dasselbe in seiner Selbstständigkeit dem Allgemeinen gegenüber mit aller Entschiedenheit aufrecht zu erhalten sucht, so liegt dieses ganz gewiss nicht in der Consequenz seiner Ideenlehre, welche ihn vielmehr zur gegentheiligen Annahme hätte hindrängen müssen.

Aber eben weil Heinrich, ungeachtet des Accents, welchen er auf

1) Quodl. 7. qu. 1. fol. 386, d sq. — 2) Ib. l. c. fol. 387, b. Quot sunt species specialissimae, tot sunt ideae in Deo.

3) Quodl. 5. qu. 3. fol. 230 sqq. — 4) Ib. l. c. fol. 230, c. Individua proprias ideas in Deo non habent.

5) Summ. theol. p. 1. qu 15. Quodl. 7. qu. 1. fol. 386, d.

das Allgemeine legt, doch das selbstständige Sein des Individuums im Allgemeinen nicht untergehen lassen will, lenkt er auch in seiner Ideenlehre wieder ein, in so fern nämlich, als er nachträglich doch auch den Individuen eine Theilnahme an der göttlichen Idee zuschreibt. Die Individuen, sagt Heinrich, haben zwar keine eigenen Ideen in Gott; aber sie sind ideal präformirt in den specifischen Ideen, welche in Gott sind. Die Wesenheit (essentia) kann nämlich in doppelter Weise betrachtet werden, nämlich entweder in ihrem Ansichsein, nach welchem sie, wie wir schon gehört haben, weder allgemein, noch particulär ist, oder aber so, wie sie von der wirkenden Ursache in den Suppositis oder Individuen verwirklicht, also so zu sagen particularisirt ist. Daraus folgt, dass auch die Idee, durch welche Gott jene Wesenheit denkt, in doppelter Weise gedacht werden müsse. Sie repräsentirt nämlich vorbildlich einerseits die Wesenheit an sich, in so fern diese in ihrem Ansichsein sich gleichgiltig verhält zu den Individuen; und sie repräsentirt andererseits jene Wesenheit in ihrer Beziehung zu den Individuen, in so fern nämlich dieselbe die Möglichkeit in sich schliesst, in einem oder in mehreren Individuen verwirklicht zu werden. In so ferne wir nun die göttliche Idee so auffassen, wie sie eine Wesenheit in ihrem Ansichsein vorbildlich repräsentirt, hat jede Species nur Eine Idee in Gott; in so fern dagegen diese eine Idee in ihrem Verhältnisse zur Vielheit der Individuen, in welchen sie verwirklicht werden kann, gedacht wird, denkt Gott durch jene eine Idee auch alle diese Individuen. So ist jede Idee einer bestimmten Wesenheit in Gott an sich nur Eine; aber da diese Eine Idee, wie die Wesenheit, welche sie repräsentirt, in idealer Beziehung steht zu den Individuen, in welchen die Wesenheit wirklich wird, plurificirt sie sich nach der Pluralität der Individuen, so aber, dass diese Pluralität nicht eine Pluralität in der Idee selbst ist, sondern nur auf der Pluralität der Beziehungen der Einen Idee zur Vielheit der Individuen beruht [1]). In diesem Sinne also, aber auch nur in diesem Sinne kann man sagen, dass die Individuen eine Idee in Gott haben. Sie haben eine

1) Quodl. 2. qu 1. fol. 46, c sq. Et sicut essentia rei dupliciter potest considerari, scilicet ut in se, et ut in supposito uno vel multiplicato in pluribus: sic idea, secundum quam Deus habet ipsam rem cognoscere, cujus est ipsa essentia similitudo, dupliciter potest considerari: uno modo, ut est essentiae absolutae: alio modo, ut est essentiae relatae ad supposita. Primo modo secundum quamlibet speciem creaturae in Deo est tantum una idea, qua cognoscit totam virtutem essentiae et ejus multiplicationem possibilem fieri per varia supposita. Secundo modo illa una idea respectu essentiae est ut plures, respectu suppositorum multiplicatorum sub illa essentia. Ita quod, sicut ipsa essentia rei una est in se, et plures in relatione ad supposita, sic ipsa idea ejusdem essentiae una est, ut respicit ipsam essentiam absolute, plures est, in quantum respicit ipsa supposita sub identitate essentiae.

Idee in Gott nur in so ferne, als die Art, unter welche sie fallen, in Gott eine Idee hat, und diese Eine Idee in Beziehung steht zu den Individuen, in welchen die dadurch repräsentirte Wesenheit zur Wirklichkeit gelangt. So ist es zu verstehen, wenn Heinrich sagt, dass Gott durch Eine Idee die verschiedenen Individuen Einer Species denke [1]).

Wir müssen anerkennen, dass Heinrich durch diese Bestimmungen die Tragweite seines vorher aufgestellten Princips abzuschwächen sucht, um das Individuum in seinem selbstständigen Fürsichsein dem Allgemeinen gegenüber zu retten. Ob aber dieser Zweck durch die gedachten Bestimmungen erreicht sei, ist wohl sehr fraglich. Denn immer bleibt es doch feststehend, dass das Individuum keine eigene Idee in Gott hat, und wenn es diese nicht hat, so ist nicht abzusehen, wie man demselben dann noch ein eigenes Sein dem Allgemeinen gegenüber zuschreiben könne. Idee und Sein sind ja correlativ zu einander, und wo daher keine eigene Idee, da auch kein eigenes Sein. Es lässt sich nicht bestreiten, dass dieses die verwundbare Achillesferse des ganzen Lehrsystems Heinrichs ist.

Auch in den Lehrbestimmungen über Materie und Form weicht Heinrich von Thomas ab. Er will nicht zngeben, dass, wie Thomas nach dem Vorgange Avicenna's [2]) lehrt, die Materie an sich reine Potenz sei, welche in dem Augenblicke zu Nichts werde, wo die Form von derselben sich trenne. Vielmehr muss der Materie ein eigenes Sein zugetheilt werden, vermöge dessen sie actu ist, auch abgesehen von der Form. Die Materie ist ein Product der göttlichen Schöpfungsthätigkeit, und eben weil und in so ferne sie dieses ist, hat sie ihre eigene Idee in Gott, und folglich auch ihr eigenes Sein, unabhängig von der Form [3]). Ja dieses Sein der Materie ist das eigentliche Product der Schöpfung; denn die Materie muss als Substrat aller Form vorausgehen, und deshalb kann die Verbindung mit der Materie eigentlich nicht mehr Schöpfung, sondern muss vielmehr eine Formation

1) Ib. l. c. fol. 46, d. Sicut divina essentia una sub diversis respectibus idealibus ad diversas specificas essentias rerum est diversae ideae omnino, non autem una habens plures respectus ideales, quasi una idea multiplicata: sic una idea essentiae unius sub diversis respectibus idealibus ejusdem essentiae ad diversa supposita ejus non est diversae ideae, sed una tantum habens plures respectus ideales ad diversa supposita ejusdem essentiae, quasi una idea plurificata. Ita quod sicut diversae essentiae specificae, quia non conveniunt in una essentia specifica, habent in unitate divinae essentiae plures ideas, et non unam, in qua illae plures innuuntur: sic e contra diversa supposita sub eadem essentia specifica habent unam ideam propter unitatem essentiae, et ipsas unitas in una, sicut essentia una est, et habet plura supposita in se unita.

2) *Schahrastani*, Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker, Th. 2. S. 239 ff. — 3) Quodlib. 1. qu. 10. fol. 13, a sqq.

des schon Geschaffenen genannt werden [1]). Von der Form erhält die Materie nicht ihr Sein, ihre Wirklichkeit schlechthin, sondern von derselben erhält sie nur ein bestimmtes Sein, eine bestimmte Wirklichkeit [2]). Es ist mithin in der Materie ein dreifaches Sein zu unterscheiden: das Sein überhaupt (esse simpliciter), welches sie durch die göttliche Schöpfung erhält; dann jenes Sein, vermöge dessen sie fähig ist, eine Form in sich aufzunehmen; dieses Sein besitzt sie vermöge ihrer Natur, in so ferne sie von Natur aus die Potenz zur Form ist, und nach diesem Sein ist sie verschieden je nach der Verschiedenheit der Formen, zu denen sie sich potentiell verhält. Endlich drittens das Sein, welches sie in dem aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen von der Form erhält. Dieses letztere Sein nun ist es, welches die Materie stets in der Wirklichkeit besitzt, weil sie nach dem natürlichen Lauf der Dinge nie ohne Form ist [3]). Jenen Actus, welcher ihr als göttlicher Schöpfung und als potentiellem Sein der Form gegenüber eigen ist, besitzt sie in der Wirklichkeit nie, denn dieser Actus ist im Verhältnisse zur Form blos Potenz; aber daraus folgt nicht, dass nicht doch jenes zweifache Sein der Materie dem letzten Sein, welches sie durch die Form erhält, voraus gedacht werden müsse [4]). Und eben weil diess also sich verhält, kann zwar nach dem natürlichen Laufe der Dinge die Materie nie existiren ohne Form; aber durch eine übernatürliche Thätigkeit Gottes könnte sie denn doch der Form beraubt werden und desungeachtet zu existiren fortfahren, vermöge desjenigen Seins nämlich, welches ihr auch ohne die Form zukommt. Denn

1) Ib. l. c. fol. 13, c.

2) Ib. l. c. Licet materia habet esse suum in composito: non tamen habet id, quod est, a forma, sed tantum esse ejus tale, quod scilicet sit pars compositi, et hoc ideo, quia forma est forma materiae, non autem causa formalis materiae, sed solius compositi.

3) Ib. l. c. fol. 14, a. Est igitur in materia considerare triplex esse: sc. esse simpliciter, et esse aliquid duplex: unum, quo est formarum quaedam capacitas: aliud, quo est compositi fulcimentum. Esse primum, quo materia habet dici ens simpliciter, habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus ejus. Esse secundum, quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id, quod est, differens a forma; et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcunque essentiae sunt diversae. Esse tertium non habet materia nisi per hoc, quod jam capiat in se illud, cujus de se capax est, unde et id, quod capit, dat ei tale esse. Et quia illud forma est, quae non potest alteri dare nisi quod habet, esse igitur, quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc, quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito. Et tale esse est illud, quod materia habet in actu, et per quod habet actualem existentiam, ita quod quantum est ex aptitudine naturae suae, nisi supernaturaliter conservetur, desineret esse (sine forma).

4) Ib. l. c. fol. 14, a sqq.

wie Gott mächtig ist, die Materie nach ihrem eigenthümlichen Sein zu schaffen, so ist er auch im Stande, dieselbe in diesem Sein zu erhalten, auch ohne die Form [1]).

Die weitere Frage, welche sich hier anschliesst: nämlich in welche Wesen überhaupt eine Materie zu setzen sei, beantwortet Heinrich wieder gleichlautend mit dem heil. Thomas. Nur die körperlichen Dinge nämlich sind aus Materie und Form zusammengesetzt; die geistigen Wesen dagegen: die Engel nämlich und die Menschenseelen, sind ohne Materie, und zwar nicht etwa blos ohne eine solche Materie, wie sie in den körperlichen Dingen sich findet, sondern überhaupt ohne alle Materie, mag man die Materie unter was immer für einem Begriffe fassen [2]). Und eben deshalb kann auch das Wesen der Engel und überhaupt der geistigen Wesen nicht aus Genus und Differenz bestehen, denn diese Unterscheidung lässt sich nur anwenden auf materielle Dinge [3]).

§. 203.

Fragen wir ferner, wie es sich nach Heinrich mit unserer Erkenntniss Gottes verhalte, so begegnet uns hier vor Allem eine Behauptung, mit welcher Heinrich wieder in entschiedenen Widerspruch tritt zur thomistischen Lehre. Es handelt sich nämlich um die Lösung des Problems, was von unserer Seite das Ersterkannte sei. Thomas hatte bekanntlich die Lehre vertheidigt, dass Gott in keiner Weise das von uns Ersterkannte sei, sondern dass wir erst zuletzt durch Rückschluss aus den geschöpflichen Dingen zur Erkenntniss Gottes gelangen. Das erste, was in unserm Verstande ist, ist der Begriff des allgemeinen, unbestimmten Seins; auf dieser Grundlage schreiten wir auf dem Wege der Reflexion und Abstraction zu den bestimmten Begriffen fort und bestimmen endlich das göttliche Wesen durch analoge Begriffe, welche wir aus dem Bereiche des Geschöpflichen entnehmen. Heinrich dagegen unterscheidet zwischen natürlicher und rationeller Erkenntniss. Handelt es sich, lehrt er dann, um die natürliche Erkenntniss, dann müssen wir sagen, dass Gott in dieser Beziehung das Ersterkannte sei; handelt es sich dagegen um die rationelle Erkenntniss, dann gilt das Gegentheil. Heinrich identificirt nämlich den Begriff des unbestimmten Seins, welcher ohne Zweifel als der erste in unserm Verstande sich vorfindet, mit dem göttlichen Sein, und von diesem Standpunkte aus musste er allerdings behaupten, dass Gott, was die natürliche Erkenntniss betrifft, das von uns Zuersterkannte sei. Daher ist denn auch nach Heinrich alle anderweitige Erkenntniss durch diese natürliche Erkenntniss Gottes als des unbestimmten Seins bedingt. Die rationelle oder begriffliche Erkenntniss Gottes können wir allerdings erst nachträglich gewinnen; allein wir

1) Ib. l. c. fol. 14, b. — 2) Quodl. 4. qu. 16. fol. 191, c sqq. — 3) Quodl. 7. qu. 8. fol. 395 sqq.

könnten auch sie nicht gewinnen, wenn nicht jene erste natürliche Erkenntniss Gottes vorausginge [1]). So schlägt Heinrich auch in dieser Beziehung in die Bahn des Platonismus ein, und seine Lehre kann in dieser Richtung als Vorläufer des spätern Ontologismus gelten. Bei den folgenden Scholastikern hat dieser Lehrsatz Heinrichs keine Aufnahme gefunden, selbst nicht bei den Gegnern des heil. Thomas.

Doch gehen wir weiter. Handelt es sich um die rationelle oder begriffliche Erkenntniss Gottes, so können wir auch nach Heinrich die göttliche Wesenheit nur denken durch Begriffe, welche wir von den geschöpflichen Dingen entnehmen, indem wir nämlich die Vollkommenheiten der Dinge auf das göttliche Wesen übertragen und es durch diese bestimmen [2]). Allein wir müssen hier zwischen einer zweifachen Art von Vollkommenheiten in den geschöpflichen Dingen unterscheiden. Jedes geschöpfliche Wesen hat nämlich seine eigenthümliche Wesenheit, welche als solche zugleich seine ihm eigenthümliche Vollkommenheit ist. Diese wesenhafte Vollkommenheit ist in jedem Dinge eine ganz determinirte, und nach dieser stufen sich die Dinge gegenseitig gegen einander ab. Dazu kommen aber noch andere Vollkommenheiten, welche nicht in die wesentliche Bestimmtheit des Dinges einschlagen, sondern welche vielmehr den schon bestimmten Dingen eigen sind, und dieselben besser und vollkommener zu machen geeigenschaftet sind. Also haben wir zu unterscheiden solche Vollkommenheiten, „quae perficiunt res in esse essentiae," und solche, „quae perficiunt eas in bene esse." Diese beiden Arten von Vollkommenheiten nun müssen wir auf Gott übertragen; aber jede derselben in anderer Weise. Die wesenhafte Vollkommenheit der Dinge nämlich ist in Gott nur als Idee, d. h. nur in so ferne ist sie in Gott, als die göttliche Wesenheit durch bestimmte Dinge, welche einen bestimmten Grad wesenhafter Vollkommenheit haben, nach Aussen nachahmbar ist. Die andern Vollkommenheiten dagegen, welche die geschöpflichen Wesen vervollkommnen „in bene esse," sind in Gott nicht blos als Ideen, sondern auch als Attribute; denn sie sind an sich, und abstrahirt von der beschränkten Weise, in welcher sie den Dingen eigen sind, reine Vollkommenheiten, ohne alle Beimischung von Unvollkommenheit, und als solche müssen sie von Gott als Attribute prädicirt werden [3]).

1) Quodl. 7. qu. 4. Quodl. 9. Cf. *Duns Scot.* In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2. n. 3. pag. 389 sqq. (ed. Lugd. 1639).

2) Quodl. 5. qu. 1. fol. 223, d.

3) Ib. l. c. fol. 224, a sq. Unde nomina, quae imponuntur a rerum perfectionibus, in quantum eas perficiunt in esse essentiae suae, nullo modo transferuntur ad divina, nec ipsae res secundum hujusmodi nomina ullo modo dicuntur esse in Deo, sed solummodo nomina, quae imponuntur a rerum perfectionibus, in quantum eas perficiunt in bene esse. Unde non dicimus, quod Deus est asinus aut lapis, sive quod asinus aut lapis est in Deo, sicut dicimus, quod Deus est

Daraus folgt, dass die attributalen Vollkommenheiten Gottes nicht so gedacht werden dürfen, dass sie ihm etwa blos in seinem Verhältnisse zu aussergöttlichen Dingen eigen wären. Denn gerade dadurch unterscheiden sich ja die attributalen Vollkommenheiten Gottes von denjenigen Vollkommenheiten, welche in ihm blos als Ideen sind, dass diese ihm nur zukommen in seinem Verhältnisse zu den Creaturen, jene dagegen ihm eigen sind in seinem Ansichsein. Nicht deshalb also wird z. B. Gott gut, weise, mächtig u. s. w. genannt, weil er die Ursache dieser Vollkommenheiten in den Dingen ist, sondern deshalb, weil ihm jene Vollkommenheiten wesenhaft eigen sind [1]). Frägt es sich nun aber, wie denn jene attributalen Vollkommenheiten Gottes in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Wesenheit und zu einander selbst aufzufassen seien, so muss entschieden daran festgehalten werden, dass ein realer Unterschied derselben von der göttlichen Wesenheit und von einander selbst nicht stattfindet. Die absolute Einfachheit des göttlichen Seins duldet keinen solchen realen Unterschied. Der Sache nach sind sie also schlechterdings Eins und identisch mit der göttlichen Wesenheit. Dennoch aber muss wenigstens eine distinctio rationis, ein begrifflicher Unterschied zwischen denselben angenommen werden, und zwar so, dass dieser begriffliche Unterschied nicht etwa blos bedingt ist durch die Beziehung Gottes zu den Creaturen, sondern vielmehr so, dass dieser begriffliche Unterschied an sich schon in dem göttlichen Wesen liegt, in so ferne es in Beziehung zur göttlichen Erkenntniss gedacht wird. Indem nämlich Gott sich selbst erkennt, erkennt er sich zwar zunächst nach seiner absolut einfachen Wesenheit; aber indem er mit seiner Wesenheit in seiner Erkenntniss so zu sagen weiter sich beschäftigt (in quantum negociatur circa essentiam suam), dieselbe bald sub una, bald sub altera ratione auffasst, unterscheidet er selbst in derselben Verschie-

sapiens et bonus, et quod sapientia et bonitas in Deo sunt. Cujus ratio est, quod illa nomina imponuntur ad significandum rerum essentias secundum modum essendi determinatae perfectionis, qua quaelibet creatura differt a Deo et quolibet alio. Ista autem imponuntur ad significandum id, quod significant non secundum rationem determinati modi perfectionis, sed sub ratione perfectionis simpliciter, ut melius et perfectius sit cuique esse ipsum, quam non ipsum. Unde omnis res et perfectio existens in creaturis, sive sit substantialis, sive accidentalis, in quantum res est et natura habens determinatum gradum perfectionis in sua essentia, habet rationem perfectionis in Deo et ideam in sua sapientia, ut homo et lapis, color et sapor, sapientia et bonitas, et caetera hujusmodi. Sed tamen non omnis habet in divina essentia rationem attributi, sed solum res illa, quae significat, quod est perfectionis simpliciter nomine suo, et hoc non in quantum est res in natura, habens determinatum gradum perfectionis in sua essentia, sed in quantum dicit, quod est perfectionis simpliciter in subjecta substantia, ut sunt sapientia, bonitas, et hujusmodi.

1) Ib. l. c. fol. 224, b sqq.

denes, was in deren einheitlicher Vollkommenheit inbegriffen ist. Er unterscheidet in sich selbst das Erkennen von dem Wollen, das Erkennen von dem Erkannten, das Gewollte von dem Wollenden, die Weisheit von der Güte, u. s. w. So sind diese Unterscheidungen in Gott schon gegeben vor aller Beziehung desselben zu geschöpflichen Dingen und zu einer geschöpflichen Erkenntniss, und wenn es auch gar keine geschöpflichen Dinge, gar keine geschöpfliche Erkenntniss gäbe, so würde doch eine solche distinctio rationis zwischen den göttlichen Vollkommenheiten stattfinden. Daher sind denn auch die verschiedenen Namen, welche wir Gott nach diesen seinen verschiedenen Vollkommenheiten beilegen, durchaus nicht synonym [1]).

Der Ansicht des heil. Thomas, dass der Anfang der Welt ein reiner Glaubensartikel sei und nicht demonstrativ erwiesen werden könne, pflichtet Heinrich nicht bei. Er hält im Gegentheil dafür, dass der Begriff einer anfangslosen Dauer mit dem Begriffe der Creatur im Widerspruch stehe. Wenn die Philosophen, sagt er, für die Ewigkeit der Welt einstehen, so kommt solches daher, dass sie das causale Verhältniss Gottes zur Welt als ein nothwendiges denken und behaupten, Gott sei nicht wirksam aus freiem Willen, sondern mit Nothwendigkeit. In dieser Hypothese kann natürlich von einem Anfange der Welt nicht die Rede sein; aber auch nicht mehr von einer eigentlichen Schöpfung; der Begriff der Schöpfung fällt hier vielmehr mit dem Begriffe der Erhaltung zusammen [2]). Nun ist aber in Wahrheit das causale Verhältniss Gottes zur Welt kein nothwendiges, vielmehr ist die Welt von Gott mit freiem Willen aus Nichts geschaffen worden [3]). Denn würde man annehmen, dass in Gott blos der Grund der thatsächlichen Wirklichkeit der Welt wäre, ohne diesen Satz näher dahin zu bestimmen, dass diese thatsächliche Wirklichkeit der Welt durch eine freie Schöpfung aus Nichts bedingt sei, so würde der wesentliche Unterschied hinwegfallen zwischen der Art und Weise, wie der Vater dem Sohne, und wie Gott den geschöpflichen Dingen das Sein gibt. Es würde nur *der* Unterschied bleiben, dass der Sohn mit dem Vater consubstantiel ist, die Welt dagegen nicht. Das reicht aber nicht aus [4]). — Ist aber die Welt aus Nichts geschaffen, dann kann sie unmöglich ohne Anfang gedacht werden; denn der Schöpfungsact ist ein an sich einfacher und untheilbarer Act, welcher keine Dauer weder a parte ante, noch a parte post hat: woraus folgt, dass auch die Wirkung desselben mit

1) Ib. l. c. fol. 225, c sqq. — 2) Quodl. 1. qu. 7. fol. 7, c sq. — 3) Ib. l. c. fol. 8, a.

4) Ib. l. c. fol. 8, b. Si enim Deus creaturae daret esse in solo facto esse: nec praeter hoc eam alio modo faceret: in nullo differenti modo pater in divinis daret filio esse, et Deus creaturae, praeter hoc, quod ibi filio datur esse in substantia patris, hic autem in aliena substantia.

Einem Male eintritt, nachdem sie vorher nicht gewesen. Allerdings haben einige Philosophen den Begriff der Schöpfung aus Nichts so bestimmt, dass das Nichts nicht der Dauer nach dem Sein der Creatur vorausgehe, sondern nur dem Begriffe nach, in so fern nämlich die Creatur früher nichtseiend, denn seiend gedacht werden müsse, weil ihr das Sein nicht nothwendig zukomme. Damit glaubten sie dann die Annahme einer ewigen Dauer der Welt ermöglicht zu haben auch unter der Voraussetzung, dass sie aus Nichts geschaffen sei. Allein diese Bestimmung des Schöpfungsbegriffes ist durchaus unrichtig. Nur dann kann von einer eigentlichen Schöpfung die Rede sein, wenn man das Nichts der Dauer nach dem Sein voraussetzt, so dass die Welt wie aus Nichts, so auch nach dem Nichts in's Dasein gesetzt wird [1]). Und wenn dieses, dann ist in dem Begriff der Schöpfung der Anfang der Welt schon eingeschlossen; es widerstreitet der Creatur als solcher, ohne Anfang zu sein [2]). Damit ist dann von selbst auch die weitere Folge gegeben, dass der Begriff der Schöpfung keineswegs mit dem Begriffe der Erhaltung zusammenfällt, sondern dass beide wohl unterschieden werden müssen [3]).

§. 204.

Gehen wir hienach auf die psychologischen Lehrsätze Heinrich's über, so kann es seiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, dass die intellective Seele als die Wesensform des Menschen zu betrachten sei. Der Mensch muss als solcher specifisch sich unterscheiden von den übrigen Dingen. Aller specifische Unterschied aber ist bedingt durch die Form. Da nun der Mensch gerade durch seine vernünftige Seele von allen andern Dingen sich unterscheidet, so muss diese als die substantielle Form des Menschen gefasst werden. So verbindet der Mensch in sich Natur und Geist zu einer Einheit, weil und in so fern aus der Verbindung von Materie und Form ein einheitliches Sein resultirt [4]). Zwar kann die Seele auch ausser dem Leibe existiren; aber dann hat sie nur ein „esse diminutum et imperfectum," weil ihr die „perfecta ratio speciei" fehlt, welche ihr nur in Verbindung mit dem Leibe als ihrer Materie eigen sein kann. Es fehlt ihr daher in jenem Falle auch die „perfecta ratio personalitatis [5])."

1) Ib. l. c. fol. 8, b sqq.

2) Ib. l. c. fol. 8, a. Dicendum igitur absolute, quod mundus non solum incepit esse ex tempore, sed etiam, quod non potuit esse ab aeterno, et quod repugnat naturae ejus (esse ab aeterno). — 3) Ib. l. c. fol. 8, c.

4) Quodl. 3. qu. 15. fol. 115, c sqq.... Absolute ergo concedendum, non solum ex fide et auctoritate, sed etiam ex rectae rationis judicio, quod intellectus, qui est forma separata, secundum se subsistens, etiam sit forma et actus corporis: et hoc naturaliter, quia homo est ens unum per naturam per se, et non per accidens. fol. 116, a. — 5) Ib. fol. 117, b sq.

In diesen Bestimmungen weicht Heinrich, wie wir sehen, nicht von Thomas ab. Anders aber verhält es sich in Bezug auf die Frage, ob die vernünftige Seele die einzige Wesensform im Menschen sei, oder ob ausser der Seele noch eine andere substantielle Form im Menschen anzunehmen sei. Heinrich entscheidet sich hier für die zweite Alternative. Er ist der Ansicht, dass im Menschen ausser der vernünftigen Seele auch noch eine andere substantielle Form anzunehmen sei, welche aus der Potenz der Materie selbst extrahirt werde: und diese andere Form sei die „Forma corporeitatis" oder die „Forma mixti," d. h. die Form, welche der Körper in Folge der bestimmten Mischung der Elemente, wie sie in demselben vollzogen ist, besitzt[1]). Doch gibt diese Form dem Körper kein vollendetes specifisches Sein, weil sie eben nicht das im Werden des Menschen Beabsichtigte ist; sie ist vielmehr selbst wiederum wesentlich zur vernünftigen Seele als der letzten und eigentlich specifischen Form hingeordnet; sie verhält sich nur dispositiv zu der letztern, und daher erwartet der Körper, ungeachtet dieser seiner ursprünglichen Form, doch erst von der Seele sein eigentlich specifisches Sein und seine Vollendung in diesem. Der durch die „forma mixti" bestimmte Körper verhält sich wesentlich in Potenz zur vernünftigen Seele und erhält somit seine Actualität als menschlicher Körper erst durch diese. So bleibt die Einheit des Seins im Menschen bestehen, obgleich ausser der Seele noch eine andere substantielle Form in demselben angenommen wird[2]). — Es ist das eine eigenthümliche Ansicht, um so mehr, da Heinrich in Bezug auf die andern Wesen ausser dem Menschen die Einheit der substantiellen Form überall entschieden urgirt. Wir werden dieser Ansicht auch weiterhin begegnen, da die Gegner der thomistischen Lehre aus der Franziskanerschule hierin mit Heinrich Eines Sinnes waren, wie sich bald zeigen wird.

Was die Potenzen oder Kräfte der Seele betrifft, so will Heinrich keinen reellen Unterschied zwischen der Substanz der Seele und diesen ihren Kräften zulassen. Jede Substanz ist durch sich selbst thätig, nicht durch ein anderes, das sich zu ihr als ein Accidens verhält. Was das Princip des Seins ist, das ist auch das Princip der Thätigket; nun

1) Quodl. 4. qu. 13. fol. 162 sqq.

2) Quodl. 3. qu. 15. fol. 118, a. Ponendum est, quod sicut materia in natura sua non est nata ex se subsistere omnino sine forma specifica, et nonnisi per illam in composito: sic quantum est ex ordine naturae universi in dispositione divinae sapientiae, qua fines primorum connexi sunt principiis secundorum, ut dictum est, nata est omnino illa forma educi per se de potentia materiae, nec habere esse naturae completum aut incompletum in sua essentia, nec dare esse aliquod materiae, nisi simul cum anima rationali extrinsecus infusa, neque similiter ipsa anima sine illa nata est dare corpori esse, licet ipsa per se separata nata est habere esse incompletum, ut dictum est.

ist aber die Seele als Wesensform des Menschen das Princip seines Seins; folglich ist sie auch das Princip seiner Thätigkeit, und man ist durchaus nicht berechtigt, zur Ermöglichung ihrer Thätigkeit gewisse Kräfte in ihr anzunehmen, welche von ihrer Substanz verschieden wären und sich zu derselben wie Accidentien verhielten [1]). Nur in so ferne die Thätigkeit der Seele auf verschiedene Objecte geht, in so ferne dieselbe in verschiedener Weise determinirt ist und einen verschiedenen Charakter aufweist, kann man verschiedene Kräfte in der Seele unterscheiden. Nicht der Sache nach also sind die Kräfte der Seele von dieser selbst und von einander verschieden, sondern nur der Beziehung und dem Begriffe nach, in so ferne eine und dieselbe Kraft, welche die Seele selbst ist, in verschiedener Weise und nach verschiedenen Richtungen hin sich bethätigen kann [2]). Auch hier findet sich also Heinrich im Gegensatze zu Thomas, welcher bekanntlich einen reellen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften angenommen hatte.

Die Freiheit des menschlichen Willens schliesst ein doppeltes Moment in sich. Betrachtet man nämlich den menschlichen Willen an sich, in so fern er das Princip des Willensactes ist und den letztern elicirt, so besteht das liberum arbitrium darin, dass der Willensact unter keiner Nothwendigkeit des Zwanges steht; dass also der Willensact durch keine zwingende Ursache weder extroquirt, noch behindert werden kann. Betrachtet man dagegen den menschlichen Willen in Beziehung zu den Objecten seines Wollens, so besteht seine Freiheit darin, dass er nicht zu Einem vermöge seiner Natur determinirt ist, sondern dass er vielmehr an sich gleichgiltig sich verhält zu verschiedenen und entgegengesetzten Objecten, sich also nach eigener Wahl für das eine oder für das andere entscheiden kann [3]). Nur ist dabei zu bemerken, dass die Fähigkeit, sich auch für das Böse zu entscheiden, nicht in dieser letztern Bestimmung miteingeschlossen ist; denn diese Fähigkeit schlägt nicht in den Begriff der Freiheit im Allgemeinen ein, gleich als wäre ohne dieselbe eine Freiheit überhaupt gar nicht möglich [4]).

1) Quodl. 3. qu. 14. fol. 105, d sqq.

2) Ib. l. c. fol. 109, a. Substantia animae, quae una est secundum rem, secundum diversa esse et secundum diversas determinationes sortitur rationes diversarum potentiarum intellectivarum et sensitivarum; cum in radice nihil sit potentia in eadem, nisi simplex substantia, quae, in se considerata, essentia sive substantia est et forma animati; considerata vero secundum diversa esse per diversas determinationes et operationes ad diversas actiones et ad diversa objecta, dicitur potentiae diversae, quae non ponunt supra essentiam ejus nisi solum respectum ad diversos actus specie.

3) Quodl. 3. qu. 17. fol. 124, b sqq.

4) Ib. l. c. fol. 125, a sq..... Etsi ergo voluntas non fertur per indifferentiam

Wenn sich nun aber aus den beiden angeführten Momenten der Begriff der Willensfreiheit integrirt, so erledigt sich hieraus von selbst die Frage, in welchem Verhältnisse die freie Willensthätigkeit zur Erkenntniss des Verstandes stehe. Man muss, sagt Heinrich, eine dreifache Bewegung unterscheiden: eine rein natürliche, eine sensitive und eine vernünftige. Die rein natürliche Bewegung setzt gar keine Erkenntniss, keine Apprehension voraus, sondern erfolgt aus einer rein natürlichen Inclination, welche in der Natur des Princips der Bewegung selbst angelegt ist. So bewegt sich das Schwere mit natürlicher Nothwendigkeit nach Unten, das Leichte nach Oben. Die sensitive Bewegung oder die sensitive Thätigkeit dagegen setzt schon eine gewisse Apprehension und ein gewisses Urtheil voraus; denn das Thier kann nur dasjenige anstreben oder verabscheuen, wovon es eine gewisse sinnliche Apprehension hat, und wovon es urtheilt, dass es ihm nützlich oder schädlich sei. Allein dieses Urtheil ist hier ein rein instinctives, welches alle Ueberlegung ausschliesst, und deshalb ist auch die daraus erfolgende sinnliche Bewegung oder Thätigkeit in dem Thiere eine rein instinctive; das Streben nach einem Gegenstande oder das Verabscheuen desselben erfolgt mit Nothwendigkeit aus dem instinctiven Urtheile über dessen Nützlichkeit oder Schädlichkeit, und es liegt nicht in der Macht des Thieres, diese Bewegung aufzuhalten oder ihr eine andere Richtung zu geben, als jenes instinctive Urtheil ihr vorzeichnet. Die vernünftige Bewegung oder Thätigkeit endlich setzt eine vernünftige Ueberlegung und ein vernünftiges Urtheil über das zu Begehrende oder das zu Verabscheuende voraus, und kann nur unter dieser Voraussetzung sich vollziehen. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der blos sensitiven Bewegung der Thiere [1]). Allein hier entsteht nun die Frage: Wie haben wir uns den Zusammenhang des vernünftigen Urtheils mit der darauf folgenden Willensthätigkeit zu denken? Wenn der Verstand überlegt, welches von zwei oder mehreren Gütern das höhere und vorzüglichere sei, und auf diese Ueberlegung hin endlich zu dem Urtheil fortschreitet, dass das eine der erkannten Güter das höhere, das andere das geringere sei: muss dann der Wille stets nothwendig nach dem höhern Gute streben, welches ihm der Verstand als solches vorhält, oder kann er auch nach

ad diversa contraria, bonum et malum scilicet, sed solum in bonum, hoc nihil contra libertatem facit. Sed in hoc consistit ratio libertatis, quod nulla coactio potest impedire, quin in bonum vergat, si velit, nec in hoc solo, sed quod non impetu naturae praecedente voluntatis motum, et voluntatem in actum impellente vult homo, quae vult et quae appetit, quemadmodum appetunt bruta, sed desiderio et complacentia voluntatis praecedente et naturali impetu voluntatem concomitante; voluntas enim est instrumentum se ipsum movens in objectum bonum, tanquam primum principium sui motus.

1) Quodl. 1. qu. 16. fol. 19, c.

dem geringern streben, für das geringere sich entscheiden? Diese Frage haben einige dahin beantwortet, dass in der That der menschliche Wille in der Weise an das Urtheil des Verstandes gebunden sei, dass er nur dasjenige anstreben könne, was dieser als das höhere Gut erkennt. In dieser Hypothese gehört das liberum arbitrium in erster Linie dem Verstande an, und erst auf zweiter Linie dem Willen, weil bei jeder freien Entschliessung es zuerst und zumeist auf das Urtheil des Verstandes ankommt, und die Wahl des Willens sich stets nach dem Urtheile des Verstandes bestimmt. Allein diese Ansicht ist ganz unrichtig. Sie widerstreitet vor Allem der Erfahrung. So können z. B. zwei ganz gleichgesinnte, an Seele und Körper ganz in derselben Weise disponirte Menschen bei Erblickung einer schönen Gestalt entgegengesetzte Entschlüsse, der eine zur Wollust, der andere zur Erhaltung der Keuschheit fassen. Die Entscheidung des Willens kann hier nicht durch das Urtheil des Verstandes bestimmt sein, da beide gleich denken; sie muss also dem Willen, unabhängig von der Vernunft, angehören. Folglich ist es keineswegs wahr, dass der Wille stets nothwendig durch das Urtheil des Verstandes über das höhere Gut nothwendig determinirt werde. Dazu kommt noch, dass in der gedachten Hypothese ein wesentlicher Unterschied zwischen der Thätigkeit des Thieres und der Willensthätigkeit des Menschen nicht mehr ersichtlich wäre. Der Unterschied würde blos in der Verschiedenheit der beiderseitigen Erkenntniss und des beiderseitigen Urtheiles begründet sein; die Begehrungsthätigkeit selbst aber würde in dem Einen wie in dem Andern mit Nothwendigkeit dem vorausgehenden Urtheile folgen. Zudem würden in dieser Annahme die Tugenden vielmehr in der Erkenntniss, denn in dem Willen als in ihrem Subjecte sein, was zuletzt auf die von Aristoteles bekämpfte sokratische Behauptung zurückführen würde, dass das Wesen der Tugend in dem Wissen um das Gute bestehe [1]). Hieraus geht denn offenbar hervor, dass wir uns in Bezug auf die oben gestellte Frage für die zweite Alternative entscheiden müssen; nämlich dass der Wille sich auch für dasjenige entscheiden könne, was ihm der Verstand als das mindere Gut vorstellt [2]). Sache des Verstandes ist es also, über die Gegenstände des Wollens zu urtheilen, zu bestimmen, welches das höhere und welches das mindere Gut sei; Sache des Willens dagegen ist es, sich nach eigener Wahl und nach eigenem Belieben für das höhere oder für das mindere Gut zu entscheiden. Thut er das erstere, so handelt er tugendhaft; aber er *muss* es nicht nothwendig thun; er kann auch das andere thun [3]). So hat die

1) Quodl. I. qu. 16. fol. 20, a sq.

2) Ib. l. c. fol. 21, c. **Dicendum igitur absolute, quod bono et meliori proposito, potest eligere minus bonum voluntas.**

3) Ib. l. c. fol. 20, c.

Willensfreiheit zwar ihre Wurzel im Verstande, weil ohne Vernunfterkenntniss eine freie Willensthätigkeit nicht möglich wäre; aber formell und principaliter gehört die Freiheit dem Willen an; denn das Primäre und Wesentliche der Freiheit ist die Wahl, und diese Wahl fällt, wie wir sehen, ausschliesslich auf Seite des Willens. Der Verstand stellt dem Willen das Gute blos vor, aber er verhält sich nicht bewegend und determinirend zu letzterm; der Wille bewegt und determinirt sich vielmehr selbst nach eigener Wahl [1].

Handelt es sich ferner um die Frage, welches von beiden Vermögen, Verstand oder Wille, dem andern dem Range nach vorangehe, so muss nach Heinrich diese Frage dahin beantwortet werden, dass der Wille ein vorzüglicheres Vermögen sei, als der Verstand. Denn offenbar muss jenes Vermögen dem andern dem Range nach vorangehen, dessen Habitus, Thätigkeit und Object höher und vorzüglicher ist, als Habitus, Thätigkeit und Object des andern. Nun aber ist vor Allem der Habitus des Willens ein höherer als der des Verstandes. Denn der Habitus des Willens ist die Liebe, der Habitus des Verstandes dagegen ist die Weisheit. Die Liebe steht aber über der Weisheit. Das Gleiche gilt aber auch von der Thätigkeit des Willens im Vergleich zur Thätigkeit des Verstandes. Denn einerseits ist nicht die Verstandes-, sondern die Willensthätigkeit das herrschende und bewegende in dem ganzen Haushalte des menschlichen Lebens, und andererseits bezieht sich die Willensthätigkeit auf das Object, wie es in sich ist, und verwandelt sich so zu sagen in dasselbe, um es zu geniessen und durch dasselbe vervollkommnet zu werden, während dagegen die Verstandesthätigkeit das Object gewissermassen an sich zieht, und daher durch dasselbe nur in so ferne vervollkommnet wird, als es in ihm ist, als es ein Sein in der Erkenntniss hat (in quantum habet esse in intellectu). Und was endlich das Object betrifft, so ist das Object des Willens das Gute schlechthin, und dieses hat den Charakter des höchsten Zweckes; während dagegen das Object des Verstandes das Wahre ist, welches nur eines der verschiedenen Güter ist, und daher als untergeordneter Zweck unter dem höchsten Zwecke steht. Der Wille steht also in jeder Beziehung höher, als der Verstand [2].

Doch halten wir hier inne. Das Bisherige dürfte hinreichen, um die Denk- und Lehrweise Heinrichs im Allgemeinen zu charakterisiren. Wir sehen, Heinrich bewegt sich nicht überall auf gleicher Linie, wie

1) Ib. l. c. Libertas ergo principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem, sequendo judicium rationis, vel contra ipsum, sequendo proprium appetitum. Ita quod ad volendum nihil faciat simpliciter ratio, nisi quod proponat volibilia. Licet ad vôlendum per electionem necesse est praecedere rationis sententiam, quia aliter voluntatis appetitus non esset electivus.

2) Quodl. 1. qu. 14. fol. 17.

Thomas. Die Abweichungen seiner Lehre von der des heil. Thomas sind mannigfach und, wir dürfen sagen, ziemlich durchgreifend. Er hat einerseits dem Platonismus und andererseits der Franziskanerschule Zugeständnisse gemacht, welche keineswegs als unbedeutend betrachtet werden können. Er hat aber auch in andern Punkten, wie in seinen psychologischen Lehrsätzen, Ansichten verfochten, welche der thomistischen Psychologie offen den Krieg erklären. Wir wollen ihn darüber nicht tadeln; er ist eben seinen eigenen Inspirationen gefolgt; er wollte sich sein eigenes Lehrsystem aufbauen, sich selbst eigene Bahnen der Speculation brechen, um auf denselben zur tiefern Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Ob ihm aber diess gelungen sei, ob seine Speculation, was die innere Wahrheit und Correctheit derselben betrifft, den Vergleich mit der thomistischen Speculation auszuhalten vermöge, ist freilich eine andere Frage. Seine Zeitgenossen waren, im Allgemeinen wenigstens, nicht dieser Ansicht. Sein Lehrsystem wurde von dem thomistischen in Schatten gestellt, und konnte sich keineswegs im wissenschaftlichen Bewusstsein seiner Zeit eines solchen Erfolges erfreuen, wie das thomistische. Die Geschichte hat daher über den Vorzug des einen vor dem andern bereits gerichtet. Dagegen werden wir sehen, dass jenes Lehrsystem, welches am Ende des dreizehnten Jahrhunderts im ausgesprochenen Gegensatze zum thomistischen im Schoosse des Franciskanerordens erwuchs, an die Lehrmeinungen Heinrichs mit Liebe sich angeschlossen, dieselben in sich aufgenommen und für ihre Zwecke verwerthet hat. Und gerade darin glauben wir ganz besonders die geschichtliche Bedeutung des Heinrich'schen Systems suchen zu dürfen.

b) Richard von Middleton.

§. 205.

Ein anderer Zeitgenosse des heil. Thomas ist *Richard von Middleton* (Richardus de media villa). Er gehörte dem Minoritenorden an, hatte zu Oxford studirt, eine Zeitlang zu Paris an der berühmtesten Lehranstalt seiner Zeit als Schüler und Lehrer verlebt, und dann, nachdem sein Ruhm begründet war, zu Oxford eine Lehrerstelle erhalten, welche er bis zu seinem Tode (gegen 1300) ruhmvoll bekleidete. Er erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: „Doctor solidus, fundatissimus, copiosus." Sein Hauptwerk ist ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden in vier Foliobänden. Dazu kommen dann noch sog. Quodlibeta, in welchen er, wie Heinrich von Gent, verschiedene speculative Fragen ohne bestimmte Ordnung erörtert.

Richard, obgleich Minorit, weicht nicht in so vielen und so wesentlichen Punkten von dem thomistischen Lehrsystem ab, wie Heinrich; er schlägt vielmehr im Ganzen und Grossen in seiner Speculation dieselben

Bahnen ein, wie Thomas. Er geht in der Erkenntnisslehre von dem Satze aus, dass wir die Substanz oder die Wesenheit der Dinge nicht unmittelbar per speciem propriam erkennen, sondern dass wir zur Erkenntniss derselben nur fortschreiten können von den Eigenschaften aus, unter welchen ein Ding unserer Erkenntniss gegenüber tritt. Aus diesen Eigenschaften schliessen wir zunächst auf ein reales Substrat, welches als Träger diesen Eigenschaften unterliegt, und aus der weitern Betrachtung dieser Eigenschaften schliessen wir dann auch auf die wesentliche Beschaffenheit dieser Substanz, und gewinnen so die Erkenntniss derselben nach ihrem eigenthümlichen Sein und nach ihrem Unterschiede von andern Substanzen oder Wesenheiten. So ist uns die Erkenntniss der Wesenheiten der Dinge nur in so weit ermöglicht, als jene Eigenschaften sie uns erkennen lassen [1]). Eine Erkenntniss der Dinge in ihrer Idee ist uns hienieden nicht möglich, weil die Ideen der Dinge der Sache nach von der göttlichen Wesenheit nicht verschieden sind, und eine unmittelbare Erkenntniss der göttlichen Wesenheit uns hienieden nicht beschieden ist [2]).

Das Universale kann als solches, d. h. in seiner Universalität genommen, nicht objectiv wirklich sein, weder ausser den Dingen, worüber alle einig sind, noch in den Dingen. Denn wäre das Universale als solches objectiv wirklich in den Dingen, dann müsste es in seiner Ganzheit entweder die begriffliche Wesenheit jedes einzelnen Individuums bilden, oder nicht. Wenn ersteres, dann ist damit angenommen, dass ein und dasselbe einfache und ungetheilte Sein zu gleicher Zeit in mehreren Suppositis wirklich sei, was nicht möglich ist, da solches nur bei der göttlichen Trinität stattfinden kann. Wenn letzteres, dann ist das Allgemeine für das Einzelne ganz und gar überflüssig; denn da es ausser seiner Wesenheit liegen würde, so würde es weder nothwendig sein zu seiner Existenz, noch zu der Erkenntniss desselben, noch endlich zu dessen Thätigkeit [3]). — Um daher die Frage zu lösen, ob und in wie

1) *Richard. de media villa,* In 1. sent. 2. dist. 24. art. 3. qu. 3. (ed. Ven. 1509.) Via naturae et de lege communi non cognoscimus substantiam per propriam ejus speciem, sed per suas proprietates argumentando, eo quod in illis est aliqua similitudo substantiae: non tamen modo univoco. Per species enim accidentium, quae mediante sensu recipiuntur in intellectu, cognoscit intellectus intentionem entis dependentis. Et ex hoc argumentando concludit, quod illi enti natum est aliquod ens subsistere. Et tandem concludit, illud ens esse per se subsistens: et sic devenit in cognitionem substantiae, cujus ratio est ens per se existens. Postea ex illis proprietatibus ulterius venatur differentias substantiae, et tantum potest procedere, quantum potest ex illis proprietatibus elicere, et non plus naturaliter et de communi lege. Unde et philosophi cum venabantur differentias substantiarum, hoc faciebant ex comparatione substantiarum ad earum proprietates, et tantum descendebant, quantum per proprietates poterant manuduci.

2) Ib. l. c.

3) In 1. sent. 2. dist. 3. art. 3. qu. 1. Aut ipsum universale esset de ratione

ferne das Universale objectiv real sei, muss zuerst der Begriff desselben genau bestimmt werden. Man nennt nämlich etwas allgemein, in so ferne seine causale Wirksamkeit eine allgemeine ist (universale in causando), wie man denn in diesem Sinne Gott als die allgemeine Ursache bezeichnet; man nennt ferner etwas allgemein, in so fern es an sich geeigenschaftet ist, mehrere Materien in gleicher Weise zu informiren (universale in essendo), wie denn in diesem Sinne jede Form ein universale genannt werden könnte, wenn sie getrennt von der Materie wirklich wäre; man nennt ferner etwas allgemein in so ferne, als es geeigenschaftet ist, mehrere Dinge zu repräsentiren (universale in repraesentando), wie denn in diesem Sinne jegliche Species im menschlichen Verstande allgemein genannt wird, weil sie, wie z. B. die Species des Menschen, nicht diesen oder jenen Menschen, sondern den Menschen überhaupt, so fern er Mensch ist, repräsentirt. Und endlich nennt man etwas allgemein, in so ferne es geeigenschaftet ist, von mehreren Individuen prädicirt zu werden (universale in praedicando), wie denn der Begriff allgemein ist, weil er von allen Individuen, welche er umfängt, sich prädiciren lässt. Betrachtet man nun die dreiersterwähnten Arten des Allgemeinen, so sieht man leicht, dass auf sie der Begriff der Allgemeinheit nur im uneigentlichen Sinne passt; denn näher betrachtet sind das Universale in causando, in essendo und in praedicando doch nur etwas Einzelnes, welches blos in einer gewissen Beziehung, nämlich in Bezug auf die Fähigkeit, entweder Mehreres zu beursachen, oder Mehreres zu informiren, oder Mehreres zu repräsentiren, mit dem Charakter der Allgemeinheit sich bekleidet. Ein Universale ist im eigentlichen Sinne des Wortes nur das Universale in praedicando. Dieses Universale schliesst nun aber ein Doppeltes in sich, nämlich dasjenige, was universell ist, d. h. was von mehreren Individuen prädicirt werden kann, und das ist eben die Wesenheit dieses Individuums, wie und in so fern sie in abstracto gedacht wird; und dann die Universalität selbst, vermöge welcher jene Wesenheit von mehreren Individuen prädicirbar ist. Obgleich nun nicht in Abrede zu stellen ist, dass die Wesenheit, welche den Inhalt des Universale ausmacht, in den Individuen wirklich ist, so ist sie doch nicht wirklich so, wie sie abgelöst von den Individuen im Begriffe gedacht wird, und noch weniger ist sie wirklich nach der Uni-

cujuslibet singularis sui, aut non. Si sic, tunc res creata simplex indivisa esset de ratione plurium suppositorum, quod est impossibile; solius enim divinae essentiae proprium est, quod sine sui multiplicatione sit tota de ratione plurium suppositorum. Si non, tunc ipsum universale realiter existere esset inutile, quia non esset utile ad singularium existentiam, cum esset aliquid extra essentiam eorum, nec ad eorum cognitionem, cum non esset de ratione eorum, nec ad eorum operationem.

versalität, welche sie durch das Denken erhält. Daraus folgt, dass es in dieser doppelten Beziehung kein Universale ausser dem Geiste gebe, dass vielmehr das Allgemeine in dieser doppelten Beziehung ein Product des Denkens sei. Es ist daher auch nicht eine intentio prima, sondern nur eine intentio secunda. Die Intentio prima geht nur auf das Einzelwesen, oder vielmehr auf die Wesenheit, wie und in so ferne sie in den Einzelwesen verwirklicht ist, und nur diese ist eigentlich objectiv real. Das Universale ist erst durch die Intentio prima bedingt, und erhält zwar nicht seinen Inhalt, aber doch die Form der Abstractheit und Allgemeinheit erst durch das Denken [1]).

In der Ideenlehre bestimmt Richard die Idee als eine Aehnlichkeit des Erkannten in dem Verstande, als eine Erkenntnissform, welche dem Erkannten entspricht. Da nun Gott nach Aussen durch Verstand und Wille thätig ist, so muss er die Ideen der Dinge in sich haben, welche er hervorbringt [2]). Die Idee, welche Gott von einem Dinge hat, kann aber wiederum in doppelter Weise gefasst werden. Man kann nämlich darunter verstehen die Wesenheit eines Dinges, wie und in so fern sie von Gott gedacht wird; denn dieser Gedanke steht zu dem Dinge selbst im Verhältnisse der Aehnlichkeit, weil er das Vor- oder Musterbild ist, nach welchem Gott schafft. Man kann aber unter Idee auch dasjenige verstehen, wodurch Gott die geschöpflichen Dinge denkt, dasjenige, wodurch in ihm der Gedanke der geschöpflichen Wesen bedingt ist. Denn wie wir nur durch die intelligible Species, welche und weil sie zu den Dingen im Verhältnisse der Aehnlichkeit steht, die Dinge selbst denken können, so muss auch in Gott ein solcher Erkenntnissgrund angenom-

1) Ib. l. c. Universale quadrupliciter potest accipi. Uno modo in causando, secundum quem modum dicimus, quod Deus est universalis causa omnium. Alio modo per indifferentiam aptitudinis ad informandum plura; secundum quem modum forma, quantum est ex se nata informare plures partes materiae unigeneas, diceretur universalis, si esset actu existens a materia separata. Tertio modo per indifferentiam in repraesentando, secundum quem modum species in intellectu existens dicitur universalis sub ratione, qua non repraesentat hominem hunc vel illum, sed hominem, in quantum homo est.... Quarto modo per indifferentiam in praedicando, secundum quem modum dicit Porphyrius, quod universale est, quod patitur de pluribus: et hoc est proprie universale. Nam universale dictum tribus modis primis secundum rei veritatem singulare est. Dico ergo, quod ipsum universale, de quo intendimus loqui, duo complectitur, scilicet id quod est universale, ut ipsam hominis vel angeli essentiam, ut intellectam praeter unitatem et multitudinem numeralem; et ipsam universalitatem, qua est praedicabilis de pluribus. Sed neutro modo est in reali existentia angelus universalis nec quaecunque res alia, quia ipsa universalitas est res constituta a ratione. Et dicitur intentio secunda, quia non accidit quidditati rei, nisi ut intellecta est praeter unitatem et multitudinem numeralem: secundum quem modum non potest esse actu in re extra: quapropter ut sic intellecta dicitur intentio prima.

2) In l. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 1.

men werden, durch welchen er die Dinge denkt, und weil dieser Erkenntnissgrund nur unter der Bedingung Erkenntnissgrund der Dinge sein kann, dass er zu den Dingen in einem Aehnlichkeitsverhältnisse steht, so muss auch auf ihn der Begriff der Idee angewendet werden. In dieser doppelten Weise also müssen wir Ideen von den Dingen in Gott annehmen. In Gott ist die Idee eines Dinges, in so fern Gott durch dieselbe das Ding denkt; und es ist in ihm die Idee desselben Dinges, in so ferne er durch die Idee als Erkenntnissgrund den wirklichen Gedanken desselben hat [1]).

Dieses vorausgesetzt, lässt es sich nun leicht entscheiden, wie und in welchem Sinne die göttliche Wesenheit selbst als Idee des Geschöpflichen bezeichnet werden könne und müsse. Verstehen wir nämlich unter Idee das Geschöpfliche selbst, wie und in so ferne es von Gott gedacht wird, dann können wir keineswegs sagen, dass die Ideen des Geschöpflichen mit der göttlichen Wesenheit zusammenfallen; denn so sind die Ideen eben blos Gedanken des göttlichen Verstandes. Verstehen wir dagegen unter Idee den Gott immanenten Erkenntnissgrund, durch welchen er die Dinge denkt, oder durch welchen ihm der Gedanke von geschöpflichen Dingen im Allgemeinen und Besondern überhaupt ermöglicht ist, dann müssen wir sagen, dass die Idee in diesem Sinne nichts anderes ist, als die göttliche Wesenheit; aber freilich nicht, wie sie an sich betrachtet wird, sondern wie und in wie ferne sie nach Aussen nachahmbar ist. Denn dadurch, dass Gott seine eigene Wesenheit in dieser ihrer Nachahmbarkeit nach Aussen denkt, ist in seinem Verstande der Gedanke des Geschöpflichen überhaupt, so wie der besondern geschöpflichen Dinge, durch welche seine Wesenheit nach Aussen nachgeahmt werden kann, bedingt. *Durch* seine Wesenheit als die *intelligible Species* oder die Idee der Dinge denkt Gott die letztern. So beruhen die Ideen der Dinge in Gott auf einem „respectus rationis" der göttlichen Wesenheit zu geschöpflichen Dingen; denn dieses, dass die göttliche Wesenheit nach Aussen nachahmbar ist durch geschöpfliche Dinge, und nach dieser ihrer Nachahmbarkeit von Gott gedacht wird, bringt eine gewisse Beziehung der göttlichen Wesenheit zu geschöpflichen Dingen mit sich: allerdings nicht eine reale, weil die Dinge dadurch noch nicht wirklich sind, sondern solches erst durch den freien Willen Gottes werden; aber doch eine in der göttlichen Wesenheit begründete und dann durch das göttliche Denken auf diesen Grund hin gesetzte Beziehung (respectus rationis); denn Gott setzt sich dadurch, dass er sich als nachahmbar von geschöpflichen Dingen denkt, in eine ideale Beziehung zu diesen Dingen, und diese ideale Beziehung ist eben in ihrer Möglichkeit durch die Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit selbst bedingt, weil, wenn letztere nicht nachahmbar wäre,

1) In l. sent. 1. dist. 36. art.2. qu. 2.

Gott durch sein Denken sich auch nicht in eine solche ideale Beziehung zu aussergöttlichen Dingen setzen, d. h. sich nicht als nachahmbar von geschöpflichen Dingen denken könnte [1]). — Und hält man dieses fest, dann lässt sich auch leicht die Frage beantworten, ob und in wie ferne eine Vielheit von Ideen in Gott anzunehmen sei. Nimmt man nämlich den Begriff der Idee subjectiv, d. h. als dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt, dann sieht man leicht, dass, in wie ferne die Idee in diesem Sinne nur die göttliche Wesenheit selbst ist, die Idee nur Eine sein könne, wie die göttliche Wesenheit nur Eine ist, dass aber, in wie ferne die göttliche Wesenheit von mehreren und verschiedenen Dingen nachahmbar ist, oder mit andern Worten eine ideale Beziehung (respectum rationis) zu vielen und verschiedenen Dingen hat, die göttliche Wesenheit sich als Idee zu vielen und verschiedenen Dingen verhalten könne, und folglich von diesem Gesichtspunkte aus und in diesem Sinne eine Vielheit von Ideen angenommen werden müsse. Nimmt man dagegen den Begriff der Idee objectiv, d. h. als dasjenige, was Gott denkt, so ist wiederum klar, dass auch hier eine Vielheit von Ideen angenommen werden müsse, weil Gott auf Grund der Imitabilität seiner Wesenheit viele und verschiedene Dinge denkt. Aber freilich ist dann diese Vielheit nicht so zu denken, als seien es viele und verschiedene Acte, in welchen Gott die Dinge denkt; denn das göttliche Denken ist Ein untheilbarer Act; die Vielheit fällt hier nur auf das Gedachte, nicht auf das Denken [2]).

§. 206.

Eine andere Frage ist diese, ob blos die species specialissimae, oder auch die Individuen in ihrer Individualität genommen in Gott eine Idee haben. Richard entscheidet sich im Gegensatze zu Heinrich von Gent für das letztere. Gott erkennt sich nicht blos als nachahmbar durch gewisse Arten, sondern auch durch individuelle Wesen; es müssen also auch die individuellen Wesen in ihm ideal präformirt sein [3]). Nur entsteht dabei die weitere Frage, ob auch solche individuelle Dinge,

1) In l. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 2.

2) In l. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 3. Restat ergo, quod pluralitas idearum in divino intellectu attenditur secundum diversas relationes rationes divinae essentiae, quae est forma divini intellectus ad diversas creaturas; et quia relatio rationis non consequitur rem nisi in quantum est intellecta, ideo dico, quod pluralitas idearum est in Deo per hoc, quod divinus intellectus intelligit essentiam suam ut diversarum creaturarum repraesentativam et ut ab eis imitabilem; quamvis autem ab aeterno non fuerit creatura in esse reali, neque una neque plures, tamen ab aeterno fuerunt per divinam essentiam a divino intellectu intellectam repraesentatae creaturae divino intellectui, et ab aeterno fuerunt in divina essentia plures relationes secundum rationem ad diversas creaturas non realiter existentes, sed divino intellectui repraesentatas.

3) In l. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 4.

welche stets im Stande der Möglichkeit bleiben und nie in die Wirklichkeit eintreten, in Gott eine Idee haben. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Richard wiederum zwischen der rein speculativen und zwischen der praktischen Erkenntniss Gottes. Handelt es sich um die speculative Erkenntniss, so kann es nicht in Abrede gestellt werden, dass Gott alles Mögliche erkennt, wenn es auch nie wirklich wird. Denn seine Wesenheit ist ihm die ratio cognoscendi alles Möglichen. Handelt es sich aber um die praktische Erkenntniss, d. h. um die Erkenntniss dessen, was Gott wirken will, so fallen unter diese Erkenntniss selbstverständlich blos jene Dinge, welche wirklich in's Dasein treten. Nun aber nennt man Idee im strengen Sinne nur den Erkenntnissgrund oder die Erkenntnissform der praktischen Erkenntniss, weil man unter Idee als solcher nicht blos die ratio cognitionis, sondern auch die ratio factionis rerum versteht, mit andern Worten: weil die Idee nicht blos die ratio cognoscendi res, sondern auch die ratio exemplaris rerum ist, nach welcher die Dinge geschaffen werden. Und wenn man nun Idee in diesem engsten und strengsten Sinne des Wortes nimmt, so kann es blos von solchen Dingen eine eigentliche Idee in Gott geben, welche wirklich in's Dasein treten sollen durch den göttlichen Willen [1]).

Die Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit kann, wenn es sich um die Frage handelt, ob beide ein und dasselbe, oder ob sie verschieden seien, von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden, nämlich vom Gesichtspunkte der Ursache aus und in Bezug auf das Beursachte. Von Seite ihrer Ursache betrachtet sind beide der Sache nach (realiter) ein und dieselbe Thätigkeit, und unterscheiden sich nur dem Begriffe nach (secundum rationem), weil und in so fern die Beziehung Gottes als Schöpfers zu den Dingen eine andere ist, als die Beziehung Gottes als Erhalters zu denselben. In ihrer Beziehung zu dem Beursachten dagegen muss ein realer Unterschied zwischen beiden Thätigkeiten festgehalten werden; denn die Wirkung ist beiderseits eine verschiedene. Die schöpferische Thätigkeit bewirkt nämlich, dass die Dinge vom Nichtsein zum Sein gelangen; die erhaltende Thätigkeit dagegen bewirkt, dass das schon Seiende im Sein beharrt; denn die Erhaltung ist nicht in dem Sinn eine fortgesetzte Schöpfung, als würde jedes Ding jeden Augenblick in's Nichts zurücksinken, und jeden Augenblick wieder neu geschaffen werden. Das müsste man allerdings annehmen, wenn man Schöpfung und Erhaltung nicht terminative der Sache nach (realiter) verschieden sein liesse. Aber dieser Unterschied muss eben festgehalten werden [2]).

1) In 1. sent. 1. dist. 36. art. 2. qu. 4.

2) In 1. sent. 2. dist. 1. art. 2. qu. 1. Creatio et conservatio quantum ad

Eine Anfangslosigkeit der geschaffenen Welt hält Richard für innerlich unmöglich. Denn die Welt empfängt ja nicht, indem sie in's Dasein tritt, das Sein des Schöpfers selbst, sondern sie empfängt ein von dem des Schöpfers verschiedenes Sein. Wenn aber dieses, dann empfängt sie in der Schöpfung ein neues Sein, welches vorher nicht da war. Aber ein solches neues Sein empfangen und doch ewig und anfangslos sein, widerstreitet sich. Die Welt kann somit als geschaffene Welt nicht ewig sein [1]). Der Begriff der Schöpfung schliesst wesentlich den Begriff des Anfangs in sich; wenn nicht, dann fällt der Begriff des Schaffens mit dem Begriff der Erhaltung in Eins zusammen, was, wie gezeigt worden, nicht anzunehmen ist [2]).

Wenn hier Richard mit Heinrich von Gent der gleichen Ansicht ist, so stimmt er demselben auch darin bei, dass er im Menschen ausser der intellectiven Seele, welche die eigentliche Wesensform im Menschen ist [3]), noch eine andere substantielle Form annimmt, die Form der Körperlichkeit. Diese wird aus der Potenz der Materie extrahirt, ist aber nicht im Stande, dem menschlichen Körper ein volles und dauerndes Sein zu verleihen, weshalb die Auflösung des Leibes sogleich beginnt, wenn die intellective Seele vom Körper sich scheidet. Vielmehr verhält sich der Leib, mit dieser substantiellen Form

illud, quod dicunt ex parte Dei, realiter idem sunt, quia utraque est divina actio ipsa, quae Deus est; secundum tamen rationem differunt, quia alia est relatio secundum rationem ipsius Dei ad creaturam, in quantum est creator, et alia, in quantum est conservator. Quantum vero ad illud, quod dicunt ex parte creaturae vel connotant, realiter differunt, quia creari est accipere esse non de aliquo vel nunc primo referri ad aliquem sub ratione, qua dat esse non de aliquo. Conservari autem est teneri in esse praedicto, quod idem est quod duratio vel permanentia rei in esse praedicto per illum, a quo illud esse dependet. Accipere autem esse non de aliquo et duratio ipsius esse realiter differunt; ergo etiam relatio esse creati ad deum et relatio durationis ejus ad ipsum Deum sunt relationes differentes. Et ita sequitur, quod sive creari sit accipere esse non de aliquo, sive nunc primo referri ad aliquem sub ratione, qua dat esse non de aliquo, realiter differt a conservari.

1) In l. sent. 2. dist. 1. art 3. qu. 4.

2) Ib. l. c. Praeterea hoc videtur includi in signato creationis, quia creari est accipere esse non de aliquo. Hoc autem aut significat idem, quod habere esse non de aliquo ab aliquo, aut nunc primo habere esse ab alio non de aliquo. Non primo modo, ut videtur, quia cum creatura, quamdiu est, sit ab alio, sic non de aliquo semper crearetur, quamdiu est, quod falsum est; tunc enim nihil aliud esset ipsum conservari, quam ipsum creari, quod ante improbatum est. Restat ergo, quod creari est primo habere esse nunc ab alio non de aliquo. Sed rem habere esse nunc primo, ipsam includit non esse ab aeterno. Si ergo deus potuisset machinam mundialem ab aeterno creasse, potuisset facere contradictoria simul esse, quod falsum est.

3) In l. sent. 2. dist. 17. art. 1. qu. 3. Quodl. 1. qu. 13.

ausgestattet, zu der Seele als materia proxima, und erhält daher seine Vollendung erst durch diese [1]).

Der menschliche Wille wird bewegt von Gott, vom Verstande, vom Objecte, von dem sinnlichen Begehren und endlich von sich selbst. Gott bewegt den Willen als die causa prima und principalis aller geschöpflichen Thätigkeit; der Verstand bewegt denselben, indem er ihm das Object seines Strebens vorhält und ihn so zur Thätigkeit nicht determinirt, aber disponirt. Das Object bewegt den Willen, indem es in dem Willen eine gewisse Neigung zu ihm hervorruft; das sinnliche Begehren bewegt denselben, indem es ihn gleichfalls zu einem gewissen sinnlichen Gute inclinirt, ohne ihn dadurch zu necessitiren; der Wille endlich bewegt sich selbst, indem er es ist, welcher sich zu seinem Thun bestimmt und den Act, welchen er vollbringen will, elicirt. Und gerade hierauf muss das Hauptgewicht gelegt werden. Jeder andere bewegende Einfluss auf den Willen bleibt resultatlos, wenn der Wille nicht sich selbst bewegt. So kann er als „instrumentum se ipsum movens" betrachtet werden [2]).

Wir glauben, das bisher Gesagte dürfte hinreichen, um die Denkweise Richards zu charakterisiren. Wir sehen, im Ganzen und Grossen bewegt er sich in den Bahnen der thomistischen Lehre, ohne dass es jedoch im Einzelnen an Abweichungen von derselben mangelt. Einen durchgreifendern Einfluss auf den Fortgang der Scholastik hat er nicht ausgeübt. Daher muss die Geschichte ihn zwar rühmend erwähnen; aber seinem Lehrsystem eine grössere und eingehendere Aufmerksamkeit zu schenken, dazu ist sie nicht verpflichtet.

c) Aegidius von Colonna und Gottfried von Fontaines.

§. 207.

Ein unmittelbarer Schüler des heil. Thomas war *Aegidius Colonna* (de Columna) aus dem edlen römischen Geschlechte der Colonna's, daher er auch Aegidius Romanus genannt wird. Noch jung kam derselbe nach Paris und genoss daselbst des Unterrichtes des heil. Thomas, dessen eifrigster Schüler und Vertheidiger er nachmals wurde. Er trat in den Orden der Augustiner-Eremiten ein und ward Lehrer der Philosophie und Theologie an der Hochschule von Paris. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines Talentes bewirkte, dass ihm die Erziehung des nachherigen Königs von Frankreich, Philipps des Schönen, übertragen wurde. Er erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: Doctor fundatissimus oder Doctor fundamentarius. Er vertheidigte den heil. Thomas gegen die Angriffe des Oxforder Minoriten Wilhelm von Lamarre, von welchem weiter unten die Rede sein wird, indem er dessen „Re-

1) In l. sent. 2. dist. 17. art. 1. qu. 5. — 2) Quodl. 1. qu. 16.

prehensorium oder Correctorium fratris Thomae" eine eigene Widerlegungsschrift, das „Correctorium Corruptorii" entgegenstellte. Welches Ansehen er bei seinen Ordensbrüdern genoss, ersehen wir aus einem Beschlusse, welcher auf einer allgemeinen Versammlung des Augustinerordens zu Florenz im Jahre 1287 gefasst wurde. Er lautet also: Quia venerabilis magistri nostri Aegidii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas praedicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eisdem praebentes assensum, et ejus doctrinae, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores [1]." Im Jahre 1296 wurde Aegidius Erzbischof von Bourges und starb daselbst im Jahre 1316, nachdem er zum Cardinal war erwählt worden. Seine hauptsächlichsten Schriften sind folgende: Das schon genannte „Defensorium seu correctorium corruptorii s. Thomae;" dann die „Quodlibeta;" ferner eine Schrift „De ente et essentia," „de materia Coeli;" „Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis;" „In Aristotelem de anima;" „Super libros Priorum Analyticorum;" „Super libros Posteriorum;" „Quaestiones metaphysicales;" und „De regimine principum libri tres [2]." — Es wird ihm nachgerühmt, dass er bei einer so grossen Anzahl von Schriften, welche er geschrieben, nicht ein einziges Mal sich widersprochen habe [3]).

Aegidius ist nicht so fast ein origineller Denker; er hat keine eigenen Bahnen in seiner Speculation eingeschlagen; aber er hat das Verdienst, das Lehrsystem seines Meisters nach allen Seiten hin klar entwickelt, die von den Gegnern angegriffenen Lehrsätze genau determinirt und mit Geschick vertheidigt zu haben. Wir wollen zur Charakterisirung seiner Denk- und Lehrweise einige Hauptpunkte aus seinem Lehrsystem herausheben.

Die Frage, ob ein Mensch, welcher in einem falschen „Gesetze" oder in einer falschen Religion von Jugend auf gelebt und erzogen worden ist, zur Erkenntniss der Falschheit jenes „Gesetzes" und zur Erkenntniss der wahren Religion gelangen könne, wird von Aegidius bejaht. Und er gibt auch die Mittel an, wodurch der Mensch zu dieser Erkenntniss gelangen könne. Diese Mittel sind nach seiner Ansicht die natürliche Vernunft, die Wunder und die Offenbarung. Durch die natürliche Vernunft allein schon kann der Mensch erkennen, dass gar Vieles, was die ausserchristlichen Religionen lehren, nothwendig falsch sein müsse. So lehrt z. B. das muhamedanische Gesetz, dass Sünden gegen die Natur nichts Lasterhaftes seien. So lehrt ferner

1) In vita Aegidii, ab Angelo Rocca „Defensorio" praefixa.
2) *Hauréau*, De la phil. scol. t. 2. p. 285 sqq.
3) *Boulay*, Hist. univ. Paris. t. 3. p. 672.

Plato die Gemeinschaft der Weiber und der Güter. Das sind Dinge, welche schon die natürliche Vernunft als falsch erkennen kann und muss. Und wenn dieses, dann muss sie auch schliessen, dass das „Gesetz," welches solche Dinge lehrt, nicht das wahre sein könne [1]). Ist aber der Mensch zu dieser Erkenntniss gekommen, dann treten ihm die Wunder gegenüber, durch welche das wahre christliche Gesetz in seiner Wahrheit begründet worden ist. Er muss schliessen, dass nur jenes „Gesetz" das wahre sein könne, welches auf dem Wege des Wunders in die Welt eingeführt worden ist, und gelangt so zur Erkenntniss der wahren Religion [2]). Aber sollte es auch geschehen, dass er nicht in der Lage wäre, das Christenthum als thatsächliche Institution zugleich mit den Wundern, wodurch es in die Welt eingeführt worden, zu erkennen, so bleibt noch ein drittes Mittel, wodurch er zur Erkenntniss desselben gelangen kann, nämlich die göttliche Offenbarung. Wer nämlich thut, was an ihm ist, wer gute Werke vollbringt und Gott bittet, dass er ihm den Weg des Heiles zeige, den wird auch Gott nicht verlassen, sondern auf irgend eine Weise ihm offenbaren, was er zu thun habe, um zur Wahrheit zu gelangen [3]).

Was aber die Wahrheiten des christlichen Glaubens selbst betrifft, so sind dieselben keineswegs der menschlichen Vernunft widerstreitend, wie solches bei vielen Lehrsätzen falscher Religionen stattfindet, sondern wenn dieselben auch zum grossen Theile über die Vernunft sind, so sind sie doch nicht gegen die Vernunft. Eben deshalb liegt es denn auch in der Möglichkeit der rein natürlichen Vernunft, alle Einwürfe zu lösen, welche vom Standpunkte der Vernunft aus gegen die Wahrheiten des Christenthums gemacht werden können [4]). Aber freilich ist dieser Satz nur im Allgemeinen zu nehmen. Es soll nämlich damit blos gesagt werden, dass die menschliche Vernunft an und für sich und im Allgemeinen genommen, die Möglichkeit in sich schliesst, alle Einwürfe gegen den Glauben zu lösen; nicht aber, dass jeder einzelne Mensch im Stande sei, diese Aufgabe durch blos natürliche Kraft ohne höhere Gnadeneinwirkung Gottes zu lösen [5]). Denn

1) *Aegid. Columna,* Quodlibeta (ed. Lovan. 1646), quodl. 3. qu. 7. p. 145.

2) Ib. l. c. p. 146, a sq.

3) Ib. l. c. p. 146, b. Omnino enim pie debemus credere, quod aliquis nutritus in falsa lege, si det se bonis operibus, ut eleemosynis faciendis et aliis operibus piis, et faciat, quod in se est, et deprecetur Deum, ut sibi ostendat salutis viam, et si lex bona sit, quam habet, dimittatur in ea, si mala est, eruatur ab ea, et ut Deus revelet ei, quid agendum sit..... etc. Das Beispiel des Cornelius wird angeführt.

4) Quodl. 5. qu. 7. p. 284, b sq.

5) Ib. l. c. p. 285, a. Quamvis quidquid potest per hominem contra fidem viâ rationis dici, totum possit ab homine rationaliter solvi: attamen dicendum, quod ab isto homine vel ab illo sine spirituali Dei influxu possent solvi omnes, esset impossibile.

die Vernunft, wie sie in concreto in dem einzelnen Menschen wirklich ist, ist in ihrer Erkenntniss von den Sinnen abhängig, und ist daher schon in Bezug auf jene Wahrheiten, welche als Vernunftwahrheiten in ihren Bereich fallen, deficient, wie die Irrthümer beweisen, in welche auch die grössten Philosophen gefallen sind. Um so mehr muss sie sich deficient verhalten in Bezug auf solche Wahrheiten, welche über aller Vernunft stehen. Ohne besondere Erleuchtung Gottes wird also der einzelne Mensch nie dazu gelangen können, alle Einwürfe gegen den Glauben zu lösen. Er kann diesen oder jenen Einwurf lösen, über diesen oder jenen Defect der Erkenntniss sich erheben; aber alle Einwürfe zu lösen, allen Defect der Erkenntniss zu vermeiden: dazu reichen seine natürlichen Vernunftkräfte nicht aus; dazu bedarf es der erleuchtenden Gnade Gottes [1]). — Doch setzen wir auch den Fall, dass ein Mensch alle Einwürfe gegen den Glauben zu lösen vermöchte, so würde er damit doch noch keine demonstrative Erkenntniss von den Glaubenswahrheiten besitzen. Eine solche ist nicht möglich, weil eben die Wahrheiten des Glaubens über der Vernunft stehen, und daher die Gründe, welche für dieselben aufgebracht werden können, keine innere, sondern nur äussere Gründe sind [2]).

In jedem geschöpflichen Wesen ist das Sein von der Wesenheit real zu unterscheiden. Nur in Gott fallen beide zusammen. Gott ist das Sein durch sich und aus sich, das Sein schlechthin; die geschöpflichen Dinge dagegen sind nur dadurch, dass sie an dem Sein Gottes Theil nehmen [3]). Ihr Sein ist eine gewisse Actualität, welche ihnen von Gott so zu sagen eingedrückt wird. Ihre Wesenheit verhält sich zu diesem Sein an sich nur potentiell; zur Actualität des Seins kommt aber die Wesenheit nur dadurch, dass ihr von Gott diese Actualität mitgetheilt, eingedrückt wird [4]). Und daraus folgt, dass dieses Sein von der Wesenheit real verschieden sein müsse. Nur unter der Bedingung, dass man diese Verschiedenheit festhält, kann auch der Begriff der Schöpfung aufrecht erhalten werden. Denn das Compositum aus Wesenheit und Sein ist eben der Terminus der Schöpfung, und die Schöpfung besteht mithin darin, dass die an sich blos potentielle

1) Ib. l. c. p. 285, b. Quod enim ratio nostra, sic deficiens in intelligibilibus, non adjuta spiritualiter per divinum influxum in nullo deficeret, sed omnes rationes falsas solveret, non est possibile; potest quidem cavere sibi ab hoc defectu vel ab illo, et solvere hanc rationem defectibilem vel illam; sed ut in nullo deficiat et omnes rationes defectibiles et solubiles solvat, esse non potest.

2) Ib. l. c. p. 285, b sq. — 3) Quodl. 1. qu. 7. p. 16, a.

4) Ib. l. c. Esse ergo nihil est aliud, quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente; nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam, et illa actualitas impressa vocatur esse.

Wesenheit actuirt wird, dadurch, dass der Schöpfer ihr das Sein mittheilt [1]).

Das Princip der Individuation in den körperlichen Dingen ist die Materie, insoferne sie unter der Kategorie der Quantität steht, und durch dieselbe determinirt ist. Im Allgemeinen werden zwar die Accidentien durch das Subject selbst individuirt, welchem sie inhäriren. Aber die Quantität macht hievon eine Ausnahme. Denn wenn man auch die Quantität von dem Subjecte, welchem sie inhärirt, dem Begriffe nach trennt, so ist und bleibt sie doch immer etwas Ausgedehntes, weil die Ausdehnung ihr als Quantität wesentlich ist. Und wenn dieses, dann ist sie auch in ihrer Trennung vom Subjecte immer noch als theilbar in mehrere gleichartige Theile denkbar. Mit andern Worten: die Individuation kommt ihr nicht vermöge des Subjectes zu, welchem sie inhärirt, sondern sie ist derselben an sich eigen. Daraus folgt, dass, wo immer die Quantität sich vorfindet, da auch die Individualität gegeben ist, und dass gerade die Quantität es ist, welche die Individualität bedingt, weil sie allein die Individualität an und für sich zu eigen hat, während sowohl die bestimmenden Formen der Dinge, als auch deren Accidentien an sich allgemein sind, und nur durch ein Anderes individuirt werden können [2]). Nun ist es aber die Materie, welcher die Quantität angehört. Folglich muss die Materie, insoferne sie mit der Quantität behaftet ist, als das Princip der Individuation betrachtet werden. Die Materie als mit der Quantität behaftet ist nämlich ausgedehnt, und deshalb theilbar. Durch die verschiedenen Theile der Materie nun werden auch die Formen, die in diesen Theilen der Materie aufgenommen werden, getheilt; und so entstehen die Individuen [3]).

Die geistigen Wesen haben keine Materie; sie sind individuell durch sich selbst. Zwar sind sie als geschaffene Wesen nicht ohne Potenzialität; aber diese Potenzialität hat in ihnen nicht den Charakter der Materie [4]).

1) Ib. l. c. p. 16, b. Ex hoc etiam patere potest, quomodo sit creatio rerum. Nam si res essent simplices, et non esset ibi compositio inter essentiam et esse, non video, quomodo creari possent. Sicut enim non generantur per se nec materia nec forma, sed compositum; sic nec creatur essentia per se separata ab esse, nec creatur esse separatum ab essentia: sed creatur totum compositum ex essentia et esse.

2) Quodl. 1. qu. 11. p. 24, a sq.

3) Ib. l. c. p. 24, b. Hoc ergo modo fit individuatio: quia materia habet esse extensum per quantitatem, et in diversis partibus materiae recipiuntur diversae formae: forma dividitur, et divisa individuatur per materiam extensam. Sed cum extensio per quantitatem fiat, ad quantitatem est recurrendum, cum loqui volumus de individuatione corporum.

4) Quodl. 1. qu. 8.

§. 208.

Die Unterscheidung Heinrichs von Gent zwischen dem esse essentiae, dem esse naturae und dem esse rationis billigt Aegidius nicht. Wenn man nämlich sagt, dass die Wesenheit ein dreifaches Sein habe, nämlich ihr Sein an sich als Wesenheit (esse essentiae), vermöge dessen sie sich gleichgiltig verhält zur Universalität und Particularität, dann das Sein in den individuellen Dingen, in welchen sie individualisirt, particularisirt ist, und dann das Sein im Verstande, in welchem sie als allgemein gedacht wird, so ist das nach Aegidius eine ganz unhaltbare Aufstellung. Die Wesenheit an sich hat nämlich kein eigenes Sein, abgesehen von dem Einzelnen und von dem Verstande. Das, was man das Sein der Wesenheit an sich (esse essentiae) nennt, ist nicht verschieden von dem Sein, welches sie im Verstande hat (esse rationis). Denn nur der Verstand ist es, welcher die Wesenheit von ihren individuirenden Principien, mit welchen sie im Individuum auftritt, entkleidet, und sie als reine Wesenheit denkt. Nur muss dabei wieder ein doppeltes Sein der Wesenheit im Verstande unterschieden werden. Der Verstand denkt nämlich zunächst und auf erster Linie die reine Wesenheit als solche. Das ist die intentio prima. Dann aber, indem er auf diese Wesenheit reflectirt, und sieht, dass dieselbe von mehreren individuellen Dingen prädicirt werden kann, fasst er dieselbe als allgemein auf. Und das ist die intentio secunda. So ist das esse essentiae zwar ebenso wie das esse universalitatis ein esse rationis; aber beide unterscheiden sich in so fern von einander, als das erstere die intentio prima, das letztere die intentio secunda des Verstandes ist [1]). — Es ist diese Lehrbestimmung des Aegidius in so fern von Wichtigkeit, als sie die obige Unterscheidung, welche, wie wir sehen werden, der ganzen skotistischen Lehre vom Allgemeinen die Unterlage dargeboten hat, im Sinne des thomistischen Systems auf ihre rechte Bedeutung zurückführt.

Die Materie ermangelt, wenn man sie an und für sich betrachtet, der Actualität, der Bestimmtheit und Unterschiedenheit, sowie der

1) Quodl. 2. qu. 6..... Res enim considerata secundum esse essentiae habet esse rationis, et intellectus est ille, qui fertur in ipsam essentiam secundum se: et ipsa essentia creata secundum se non habet esse, sed solum habet considerationem secundum intellectum. Unde esse essentiae, prout est aliud ab esse naturae, est esse secundum intellectum, et esse essentiae non differt ab esse universalitatis, quasi unum sit esse rationis, et non aliud, ut isti (adversarii) videntur dicere, dum volunt, quod res, ut habet esse particulare, habeat esse naturae, ut vero habet esse universale, habeat esse rationis, ut autem habet esse essentiae, habeat esse, quod nec sit esse naturae, nec esse rationis. Utrumque enim, tam esse universalitatis, quam esse essentiae, est esse rationis: sed esse essentiae est rationis, tanquam intentionis primae, esse universalitatis rationis, tanquam intentionis secundae.... etc.

Ordnung. Sie ist daher in dieser Richtung nicht etwas an sich intelligibles; denn was an sich intelligibel und denkbar sein soll in einem positiven Begriffe, das muss etwas actuelles, distinctes und geordnetes sein. In ihrem Ansichsein betrachtet laufen alle Bestimmungen, welche von der Materie gegeben werden können, auf reine Privationen hinaus. Aber die Materie ist wenigstens in Potenz zur Actualität, sie ist fähig, durch die Form bestimmt und differenziirt zu werden, und wenn solches geschieht, dann tritt sie auch in die Schranken der Ordnung ein. So hat sie auch eine Beziehung zur Actualität, zur Form und zur Ordnung, und eben insoferne sie diese Beziehung hat, ist sie intelligibel, und wird unter einem positiven Begriffe gedacht. Die Materie steht daher zwischen dem reinen Nichts und zwischen dem Etwas gleichsam in der Mitte; sie nähert sich dem Nichts an, insoferne sie an sich reine Privation und als solche nicht in sich intelligibel ist; sie nähert sich dagegen dem Etwas an, insoferne sie als Potenz zur Wirklichkeit und als Unterlage der Form zum Etwas in Beziehung steht, und vermöge dieser Beziehung und nach derselben einen positiven Begriff bedingt [1]). Aber eben weil die Materie an sich zwischen dem Nichts und Etwas in der Mitte steht, kann derselben keine active Potenz in Rücksicht auf die Form beigelegt werden. Die Lehre, dass die Materie die Inchoation der Form in sich schliesse, welche dann die Materie unter dem Einflusse der bewegenden Ursache aus sich entwickle, ist nicht haltbar. Denn da würde man der Materie in ihrem Ansichsein schon eine gewisse Actualität beilegen, welche sie doch nicht hat und nicht haben kann [2]). Wenn Averroes jener Lehre huldigte, so that er es blos aus dem Grunde, um nicht eine Schöpfung aus Nichts annehmen zu müssen. Aber dieses Interesse kann selbstverständlich für die Wahrheit der Erkenntniss nicht massgebend sein [3]).

Die Potenzen der Seele sind nicht dasselbe mit ihrer Substanz, sondern sie müssen vielmehr als real verschieden von der Substanz der Seele gedacht werden. Alle Accidentien nämlich fliessen zwar aus der Substanz hervor, aber immer nach einer bestimmten Ordnung, so zwar, dass das eine Accidens unmittelbar, das andere dagegen nur mittelbar durch das erstere aus der Substanz hervorfliesst. Das muss denn auch bei der Seele stattfinden. Die Accidentien nun, welche unmittelbar

1) Quodl. 2. qu. 13.

2) Quodl. 2. qu. 12. Cum quaeritur, utrum potentia activa sit in materia, sub distinctione respondendum est. Si enim per hoc intendat aliquis quaerere, utrum res materiales agant, concedenda est propositio. Sed si intendat quaerere, utrum talis potentia sit in materia, qua materia se ipsam moveat, vel quâ cooperetur agenti, est omnino neganda. Unde quia propositio dicens, quod potentia activa sit in materia, magis importat hunc sensum posteriorem, quam priorem, ideo simpliciter neganda est. p. 83, a.

3) Ib. l. c. p. 80, a.

aus ihrer Substanz hervorfliessen, können nur jene sein, welche der Substanz der Seele ihrer Natur nach am nächsten stehen. Da nun die Substanz der Seele bleibend und unvergänglich ist, so stehen ihr der Natur nach nur solche Accidentien am nächsten, welche gleichfalls bleibend und unvergänglich sind. Von dieser Art sind aber nicht die Thätigkeiten der Seele, wie z. B. die Thätigkeit des Denkens und Wollens; denn diese Thätigkeiten sind nicht bleibend, sondern vorübergehend. Sie können also keineswegs unmittelbar aus der Substanz der Seele hervorfliessen, sondern sie können es nur mittelbar durch andere Accidentien, welche, der Natur der Seele entsprechend, bleibend und unvergänglich sind. Und das sind eben die Potenzen. Die Potenzen müssen sich also zur Substanz der Seele verhalten als deren bleibende Accidenzien, und sind folglich von der Substanz der Seele real verschieden [1]). Da ferner eine geschöpfliche Substanz nicht ohne Accidentien sein kann, so wird durch dasjenige, was die Accidentien einer Substanz corrumpirt, auch die Substanz selbst corrumpirt. Wären also in der Seele nicht bleibende, unvergängliche Accidentien, welche kein creatürliches Agens zu corrumpiren vermag, so müsste auch die Seele an und für sich genommen vergänglich und sterblich sein. Da aber die Seele wesentlich incorruptibel ist, so müssen wir nothwendig solche bleibende Accidentien in ihr annehmen: und das sind eben die Seelenkräfte. Daher können die Seelenthätigkeiten nicht unmittelbar von der Substanz der Seele ausgehen, sondern nur mittelbar durch die Seelenkräfte, welche von der Seelensubstanz real verschieden sind [2]).

Die Möglichkeit des liberum arbitrium im Menschen ist bedingt durch ein Dreifaches. Vor Allem ist sie wurzelhaft (radicaliter et primordialiter begründet in der Immaterialität der Seele. Denn der Begriff der Freiheit schliesst die Selbstbestimmung ein, weil, was sich nicht selbst zu Etwas bestimmen kann, sondern blos durch ein Anderes bestimmt wird, nicht frei genannt werden kann. Sich selbst bestimmen kann aber nur ein solches Wesen, welchem eine auf sich selbst zurückgehende Thätigkeit eignet; und eine solche ist wiederum nur bei immateriellen Substanzen möglich. Dann ist die Freiheit zunächst

1) Quodl. 3. qu. 11. p. 157, a sqq.

2) Ib. l. c. p. 158, b sq. Quod si esset aliquod agens naturale, quod posset in accidentia, quae immediate fundantur in substantia, oporteret, substantiam illam esse corruptibilem, quia posset exspoliari accidentibus immediate fundatis in se: et per consequens aliquod agens posset corrumpere talem substantiam. Si ergo anima non intelligeret per potentiam mediam, sed actio immediate reciperetur in ipsa substantia, fantasma causans talem actionem in anima, qualitercunque causaret, attingeret accidens, quod immediate fundatur in ipsa substantia: haberet etiam posse super ipsam substantiam: et ipsa substantia animae corruptibilis esset.

und unmittelbar (ex proximo) begründet in dem Verstande, insoferne derselbe durch ein und dieselbe Species oder Erkenntnissform sowohl die Sache selbst, als auch ihren Gegensatz erkennt; denn dadurch ist es ermöglicht, dass der Mensch sowohl die Sache als auch das Gegentheil derselben wählen kann. Und endlich ist die Freiheit formal (formaliter) begründet in der Potenz des Willens, vermöge deren der Mensch sich selbst für das eine oder für das andere wirklich bestimmt[1]).

Die Glückseligkeit des Menschen besteht in der Schauung Gottes; aber nicht insoferne sie eine Thätigkeit des Verstandes, sondern vielmehr, weil und insoferne sie das Ziel und das Object der Willensthätigkeit ist, welche nach dem höchsten Gute strebt. Und deshalb muss man sagen, dass die Glückseligkeit simpliciter in dem Acte des Willens gelegen sei; in dem Acte des Verstandes aber nur insofern, als der Wille in der Schauung Gottes seine Befriedigung und Glückseligkeit gewinnt[2]).

Doch halten wir hier inne. Schon aus dem Wenigen, was wir bisher aus dem Lehrsystem des Aegidius angeführt haben, ersehen wir zur Genüge, dass wir es hier im Ganzen mit einer treuen Erklärung und beziehungsweise Weiterbildung der thomistischen Lehre zu thun haben. Und insofern gebührt dem Aegidius ein ehrenvoller Platz in der Geschichte.

§. 209.

Wenn durch Aegidius die thomistische Lehre im Augustinerorden allgemeine Aufnahme fand, so geschah das Gleiche auch im Cistercienserorden, in welchem ihr *Humbert*, Abt von Prulli, Eingang verschaffte. Er schrieb Commentare zur aristotelischen Metaphysik, zum Tractat „De anima," und zu den Sentenzen des Lombarden, und schloss sich in diesen seinen Schriften ebenso treu an Thomas an, wie Aegidius von Colonna.

Endlich gewann das thomistische Lehrsystem auch die Sorbonnisten für sich. *Siger von Brabant*, welcher zur Congregation der Sorbonnisten gehörte, erklärte sich offen für Thomas. Das Gleiche gilt im Allgemeinen auch von dem Sorbonnisten *Gottfried von Fontaines* (Godefredus de Fontibus), obgleich derselbe doch manche Thesen des heil. Thomas bekämpfen zu müssen glaubte. Gottfried war Kanzler

1) Quodl. 4. qu. 21.

2) Quodl. 3. qu. 18. . . . Visio ergo (Dei) potest esse beatitudo, . . . non quia est aliquid intellectus, nec quia est ad intellectum pertinens, sed quia est objectum voluntatis. Unde dato quod non esset ibi actus intellectus, et esset objectum voluntatis finale, esset ibi beatitudo. Sic etiam, si ab hujusmodi visione, quae est actus intellectus, tolleretur, quod esset finis voluntatis, quantumcunque esset actus intellectus, nullo modo esset ibi felicitas. p. 188, a sqq.

der Universität Paris und einer der berühmtesten Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts. Er schliesst sich in der Lehre von den Universalien ganz an den heil. Thomas an. Das Allgemeine hat als solches nicht eine objective Existenz; es entsteht vielmehr nur dadurch, dass der Verstand die Quidditát der Dinge von diesen selbst abstrahirt, und dieselbe in dieser Abstraction als etwas Allgemeines, allen Individuen Gemeinsames denkt. Und wenn dieses von allen Allgemeinbegriffen gilt, so gilt es ganz besonders von dem allgemeinsten Begriffe, von dem Begriffe des Seins. In der That, wäre das Sein ein objectiv Allgemeines, gäbe es nur Ein Sein, welches der Träger und das Substrat aller Dinge wäre, von denen es prädicirt werden kann, so würde im Grunde Alles Eins, Ein Ding sein: die parmenideische Alleinslehre wäre fertig [1]).

So weit geht Gottfried, wie wir sehen, mit Thomas. Allein er geht noch weiter, als dieser. Er läugnet mit Heinrich von Gent allen realen Unterschied zwischen Sein und Wesenheit, zwischen Natur und Suppositum [2]); geht dann aber von dieser Negation zu ganz anderen Folgerungen fort, als wir sie bei Heinrich gefunden haben. Er erklärt sich nämlich gegen die Theorie von dem Princip der Individuation. Die Frage, welches das Princip der Individuation sei, sollte nach seiner Ansicht gar nicht aufgeworfen werden. Denn von einer Individuation der Dinge kann nur unter Voraussetzung einer Allgemeinheit die Rede sein. Aber eine solche Allgemeinheit gibt es nicht. „Res communiter non existunt." In der That, man sucht das Princip der Individuation immer in Etwas, was ausser dem Wesen, ausser der Substanz liegt, was also zu dieser erst hinzukommt und sich zu ihr wie ein Accidens verhält. Aber wie können durch ein Accidens Substanzen von einander real unterschieden und geschieden werden? Da würden ja doch die einzelnen Dinge stets der Substanz nach Eins sein, weil sie sich eben nur durch ein Accidens unterschieden [3]). Die individuelle Sub-

1) *Godefred. de Font.* Quodl. 3. qu. 1. In rerum natura extra intellectum non est aliquid, quod sit esse solum, ita scilicet, quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi sine appositione alicujus particularis rationis essendi. Quod patet primo, quia si universalia in suo esse universali et abstracto non habent esse in rerum natura, sed tantum in intellectu, oportet hoc maxime verificari de maxime universalibus. Sed ens et esse sunt de maxime universalibus; ergo etc. Secundo quia si aliquid in rerum natura esset esse absolute dictum, nullam determinatam rationem entis includens, cum omnia includant esse universaliter et absolute dictum, omnia essent illud unum esse, et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, sicut posuit Parmenides: quod falsum est. Ergo etc.

2) Quodl. 2. quaest. ult. Quodl. 7. qu. 5.

3) Quodl. 7. qu. 5. Si per accidentia solum fieret individuatio et formalis divisio, vel distinctio singularium sub una specie, non differrent re substantiali et essentiali essentialiter et substantialiter ad invicem, sed solo accidente, nec esset unus homo alius ab altero in substantia, quia quidquid ad substantiam pertinens esset in uno,

stanz geht den Accidentien voraus, weil diese erst zu ersterer hinzukommen können; es ist daher undenkbar, dass solche Accidentien selbst die Ursache oder das Princip der individuellen Substanz seien. Die Accidentien haben ihre Individualität oder Singularität von der Substanz, nicht umgekehrt diese von jenen [1]. Auf solche Weise lässt sich also die Frage, woher die Individualität der Dinge komme, nicht beantworten. Es ist aber diese Frage auch ganz müssig. Jedes Wesen ist eo ipso, dass es als wirklich gesetzt wird, individuell. Es gibt ja keine reale Allgemeinheit. In der Wirklichkeit kann nur Einzelnes existiren. Jedes Ding ist schon als wirklich gesetzte Substanz individuell, und braucht es nicht erst durch ein anderes Princip zu werden [2]. Will man also doch eine Antwort haben auf die Frage, welches das Princip der Individuation sei, so kann man erwiedern, dass dasselbe der actus existentiae selbst sei, in so fern derselbe beursacht wird durch die schöpferische Ursache der Dinge. Indem Gott schafft, schafft er das Wirkliche; das Wirkliche kann aber nur individuell sein: folglich muss das Princip der Individuation in höchster Instanz in dem schöpferischen Acte Gottes selbst gesucht werden [3].

esset in alio, et ideo solum alius in accidentibus esset: sicut in uno homine existente sub aliquibus accidentibus, postea omnibus illis quacunque virtute creata vel increata mutatis, ipse non differet a se ipso substantialiter, sed accidentaliter tantum, et tum esset alius numero a seipso propter alietatem accidentium, quod tamen est falsum. Ergo cum hoc posito non variaretur homo secundum numerum vel individuum, quod non est nisi quia non variaretur secundum substantiam, quamvis variaretur secundum accidentia, individuatio in genere substantiae non videtur causari ex accidentibus.

1) Ib. l. c.

2) Ib. l. c. Res non existunt nisi singulariter, prout nomine proprio significantur; communiter autem sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur.

3) Ib. l. c. Cum suppositum dicat individuum in genere substantiae, est *ens per se existens et in se subsistens.* Tale quid autem est substantia prima, quae sec. Philosophum in l. Praedicamentorum proprie et principaliter et maxime dicitur substantia. Ergo in sua ratione non includit nisi quae ad rationem substantiae pertinent. Etenim propria substantia dicitur, ut dictum est; et sic, quamvis non habeat esse sine quantitate, in quantum est substantia materialis, tamen illam per se in sua ratione non includit. Ex quo videtur, quod quidquid importat natura significata nomine communi, sive abstracto sive concreto, sub ratione communi et indeterminata de principali et per se significato, cum, ut visum est, hoc non sit nisi id, quod ad substantiam pertinet, hoc totum et natura importat sub ratione propria et determinata suppositum, significatum nomine individui in genere substantiae, sive in abstracto, sive in concreto. Unde sicut humanitas significat talem entitatem ex carnibus et ossibus etc. constitutam, quod non est sine accidentibus indeterminatis, sive sine quantitate indeterminata et qualitate, etc. licet non significat illam naturam modo, quo intelliguntur ista: ita haec humanitas, puta

Wir werden später die Frage um das Princip der Individuation in der Nominalistenschule in ähnlicher Weise behandelt finden, wie sie Gottfried behandelt hat. Gottfried hat in dieser Beziehung der genannten Schule den Weg bereitet.

Damit wollen wir unseren Excurs über die Zeitgenossen und Schüler des heil. Thomas abschliessen. Wir sehen, es ist ein reges und reiches wissenschaftliches Leben, welches sich im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts gestaltet. Es ist eine glänzende Schaar von Denkern, welche an der Universität Paris das Licht ihrer Lehre leuchten liessen. Nicht in allen Punkten stimmen sie miteinander überein; die Einheit des Standpunktes und der Methode verhindert nicht die Mannigfaltigkeit der Ansichten in den besonderen Gebieten des Wissens. Wenn daher auch im dreizehnten Jahrhundert zum Oeftern „die Geister aufeinander platzten“: wer wollte sich darüber wundern? Die wissenschaftliche Polemik ist ja auch ein Moment des wissenschaftlichen Lebens. Wo gar kein Widerspruch geduldet wird, wo jede Bekämpfung einer aufgestellten Ansicht als persönliche Beleidigung gefasst wird, da wird zuletzt das blinde „αὐτος ἐφα“ an die Stelle der wissenschaftlichen Strebungen treten, und die wissenschaftliche Bewegung wird in Stagnation sich verlieren. Im dreizehnten Jahrhundert war man weit entfernt, unbedingt auf die Worte des Meisters zu schwören. Das Recht der wissenschaftlichen Kritik liess man sich durch kein Ansehen der Person schmälern. Ebensowenig glaubte auch derjenige Theil, dessen Ansichten bekämpft wurden, darüber „Scham und Entrüstung“ fühlen zu müssen. Persönlichkeiten blieben in der Polemik überhaupt hüben und drüben aus dem Spiele. Wer nur Einen Scholastiker gelesen hat, hat sich davon zur Genüge überzeugen müssen. Selbst in demjenigen Lehrsysteme, auf welches wir nun überzugehen haben, und welches im ausgesprochenen Gegensatze zur thomistischen Theorie construirt ward, finden wir dieses bewahrheitet. Wir meinen das skotistische Lehrsytem. Säumen wir nicht länger mehr, unsere Aufmerksamkeit demselben zuzuwenden.

Socrateitas, significat entitatem ex determinata anima et corpore constitutam, quae non est sine accidentibus determinatis, licet non significet talem naturam sub modo, quo talia accidentia intelliguntur; et omnino proportionaliter dicendum est de hoc homine, puta Socrate, comparato ad hominem, quod hujusmodi accidentia determinata non magis sunt de significato vel ratione individui, puta Socratis, quam accidentia indeterminata de ratione speciei, puta hominis, cum species, tanquam substantia secunda, de individuo tanquam de subtantia prima per se et essentialiter praedicetur. Ex iis patet, quod Socrates est ens per se, quia contra ens per accidens distinguitur. Ergo non includit per se aliquid ad naturam accidentalem pertinens per se, sc. ex significato principali... etc. Cf. *Hauréau,* op. cit. t. 2. p. 291 sqq.

4. Johannes Duns Skotus.

§. 210.

Wenn das Lehrsystem des heiligen Thomas in der öffentlichen Meinung seiner Zeit so günstige Aufnahme fand, wenn so viele Männer von den hervorragendsten Eigenschaften in intellectueller und sittlicher Beziehung freudig sich als Schüler des grossen Meisters bekannten, wenn die thomistische Lehre selbst bei den Trägern der kirchlichen Auctorität mehr und mehr an Ansehen gewann, und von denselben mit den glänzendsten Lobsprüchen überhäuft wurde: so erhoben sich doch auch zu gleicher Zeit manche Gegner, welche die thomistische Lehre nicht etwa blos in solchen Punkten bekämpften, welche für den Charakter des Ganzen weniger bestimmend waren, sondern auch in solchen, welche die für den Charakter des Ganzen massgebenden Principien in sich schlossen. Die Männer, von welchen diese Angriffe auf die thomistische Lehre ausgingen, waren, was den Grad und den Umfang ihrer intellectuellen Bildung betrifft, nicht minder hervorragend, als jene, welche als Anhänger und Vertheidiger der thomistischen Lehre auftraten; aber sie wollten nun einmal dieser thomistischen Lehre nicht in Allweg beistimmen; sie wollten in der speculativen Erforschung der höchsten Wahrheiten ihre eigenen Wege gehen; sie wollten auf andere Weise jenes grosse Gebäude der christlichen Wissenschaft aufbauen, an welchem bisher schon so viele Bauleute mit grösserem oder geringerem Erfolg gearbeitet hatten. Die Geschichte kann auch dieses Unternehmen jener Zeit, im Allgemeinen wenigstens, nicht beklagen. Die Polemik, welche sich in Folge desselben zwischen den Anhängern und Gegnern der thomistischen Lehre entspann, hatte das Gute, dass die controversirten Lehrpunkte allseitig untersucht, beleuchtet und in's Klare gestellt wurden. Dadurch konnte die speculative Erkenntniss der Wahrheit im Ganzen nur gewinnen. Denn es mussten die Begriffe scharf bestimmt und abgegränzt, es musste das Für und Wider genau untersucht und abgewogen, es mussten die einschlägigen Beweise mit aller Gründlichkeit entwickelt und, wo nothwendig, mit weitern Beweisen vermehrt und verstärkt werden, wenn man den Zwecken der Polemik genügen wollte: — und das konnte im Allgemeinen für die Förderung der speculativen Erkenntniss nur günstig wirken. Aber freilich muss die Geschichte sich das Recht vorbehalten, aus der Untersuchung und Prüfung der Acten dieses Streites sich selbstständig ihr Urtheil über den speculativen Werth jener Lehrmeinungen, welche von Seite der genannten Gegner des heil. Thomas den thomistischen Lehrsätzen entgegengestellt wurden, zu bilden, und dieses Urtheil rückhaltlos auszusprechen. Und dieses Urtheil kann in Bezug auf die meisten dieser Lehrpunkte keineswegs ein günstiges sein. Es wird sich zeigen, dass jene Polemik gegen die thomi-

stische Lehre, von welcher wir jetzt zu sprechen haben, die Träger dieser Polemik vielfach zu Ansichten verleitete, welche die metaphysische Kritik keineswegs zu bestehen vermögen. Die Geschichte kann daher in dieser Polemik gegen die thomistische Lehre keinen Fortschritt der christlichen Speculation zu einer höhern Stufe ihrer Entwickelung erblicken. Vielmehr ging dieselbe im Laufe dieser Polemik vielfach wieder zu Lehrmeinungen zurück, welche eben durch das thomistische Lehrsystem waren überwunden worden. Es wird unsere Aufgabe sein, dieses zu beweisen.

Wie die Schüler und Vertheidiger des heil. Thomas zumeist dem Dominicanerorden angehörten, so ging dagegen die Opposition gegen die thomistische Lehre zunächst aus dem Schoosse des anderen grossen Bettelordens, des Ordens der Franziscaner, hervor. Schon frühzeitig entspann sich zwischen beiden Orden eine gewisse Rivalität, welche naturgemäss auch auf das wissenschaftliche Gebiet sich hinüberverpflanzte. Wundern wir uns darüber nicht. Das Menschliche haftet nun einmal allen menschlichen Einrichtungen, und wenn sie auch noch so vortrefflich sind, untrennbar an; und wenn dieses Menschliche hin und wieder in stärkerem Grade zum Vorschein tritt, so ist dies noch nicht ein Zeichen, dass die Einrichtung selbst eine misslungene oder eine im Verfall begriffene sei; vielmehr haben wir darin nur ein allgemein menschliches Gebrechen zu erkennen, welches allem Menschlichen sich an die Ferse heftet, und ihm wie der Schatten dem Körper folgt. Eine Folge jener Rivalität zwischen den beiden Orden, wie sie sich auch auf das wissenschaftliche Gebiet hinüberverpflanzt hatte, war denn nun auch diese, dass man auf Seite der Franziscaner das Lehrsystem des grössten Meisters der Dominicanerschule, des heil. Thomas, in vielen und wichtigen Punkten zu bekämpfen unternahm, und ihm ein anderes, neues Lehrsystem entgegenzusetzten versuchte. In den allgemeinen Gesichtspunkten waren die beiden Parteien einig: — die aristotelische Philosophie ward von beiden als das Medium der speculativen Entwicklung und Begründung der höhern Wahrheit anerkannt und gebraucht; die Offenbarungslehre galt beiden als ein unantastbares Heiligthum; aber in den besonderen Lehrpunkten, welche die Grundlagen und Ecksteine des speculativen Lehrgebäudes bildeten, traten sie zu einander vielfach in ein gegensätzliches Verhältniss.

Es ist schon früher erwähnt worden, dass die averroistischen Lehrsätze im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts ganz besonders im Schoosse des Franziscanerordens sich eingenistet hatten. Die Verurtheilung jener Lehrsätze durch den Erzbischof von Paris i. J. 1269 traf daher auch ganz besonders Lehrer aus dem Franziscanerorden. Allein auf der zweiten Versammlung der Universitätslehrer von Paris, welche unter dem Vorsitze desselben Erzbischofs Stephan i. J. 1277 abgehalten ward, wurden unter die verurtheilten Sätze auch

solche aufgenommen, welche in der thomistischen Lehre gleichfalls enthalten waren. Dazu gehörte der Satz: „Quod Deus non potest individua multiplicare sub una specie sine materia;“ und der weitere Satz: „Item, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest plures ejusdem speciei facere, et quod materia non est in angelis[1]). Die letztgenannte Thesis soll noch ausdrücklich den Beisatz bei sich geführt haben: „Contra fratrem Thomam.“ Allein dieser Beisatz ist, wie de Rossi bemerkt, jedenfalls unächt; in den Manuscripten, welche Duplessis d'Argentré zu seiner „Collectio judiciorum de novis erroribus“ benützte, findet er sich nicht. Es ist in der That auch unglaublich, dass einzig Thomas als Irrender hätte namhaft gemacht werden sollen, während bei keiner der übrigen Thesen irgend Jemand als Verfasser genannt ist. Dass aber die genannten Sätze auch im Lehrsystem Thomas sich vorfinden, ist nicht zu bezweifeln, und es kann daher nur die Frage sein, ob sie *in dem Sinne*, in welchem Thomas sie nahm, censurirt wurden, oder nicht. Die Gegner des Thomismus, besonders die Franziscaner, behaupteten dieses, während die Dominicaner ihren Lehrer vertheidigten. Dass die Dominikaner im Rechte waren, ergibt sich daraus, dass später i. J. 1323 der Bischof Stephan de Bouret auf Ansuchen vieler gelehrter Männer förmlich aussprach, dass die von seinem Vorgänger decretirte Censurirung der vielbesprochenen Sätze, wie sie nun immer gemeint gewesen sein möge, der wohlberechtigten Geltung der thomistischen Lehre keinerlei Eintrag thun solle, und dass die Verdammung jener Sätze keineswegs eine Censurirung der thomistischen Lehre in sich schliesse[2]). — Jedoch das möge hier blos vorübergehend erwähnt sein. Für den Geschichtschreiber der Philosophie hat der berührte Vorgang zunächst blos die Bedeutung, dass er zeigt, wie der Streit gegen die thomistische Lehre in den Schulen, besonders in den Franziscanerschulen, damals schon begonnen hatte. Und es wird sich zeigen, dass gerade diese von der Pariser Versammlung verworfenen Lehrsätze von den Franziscanern zum Ausgangspunkte aller weiteren Polemik gegen den Thomismus genommen wurden, und dass die Lehrmeinungen, welche sie diesen verurtheilten Sätzen entgegenstellten, den ganzen wesentlichen Charakter ihrer eigenen Lehre im Gegensatze zum thomistischen Lehrsysteme in letzter Instanz bestimmt und begründet haben.

Der erste Franziscaner, welcher als einer der hervorragendern Führer der Opposition gegen das thomistische Lehrsystem bezeichnet

1) *Hauréau,* De la phil. scolastique, p. 216.

2) Supra dictam articulorum condemnationem et excommunicationis sententiam, in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam S. Thomae praedicti et doctoris eximii, ex certa scientia, tenore praesentium totaliter abnuimus — heisst es in dem bischöflichen Erlasse. *Oudin,* 3, p. 369—371. — *Werner,* Thomas von Aquino, Bd. 1. S. 863 f.

werden muss, ist *Wilhelm von Lamarre.* Auf der hohen Schule zu Oxford, wo die Lehrer aus dem Franziscanerorden das Uebergewicht hatten, hatte derselbe seine wissenschaftliche Bildung erhalten, und den Geist des Widerspruches gegen den Thomismus eingesogen. Um das Jahr 1285 gab er eine Schrift heraus, welche gegen die thomistische Lehre gerichtet und in den heftigsten Ausdrücken abgefasst war. Er gab ihr den Titel: „Reprehensorium seu Correctorium fratris Thomae.“ Man findet in dieser Schrift schon ein Summarium aller jener Einwürfe gegen die thomistische Lehre, welche uns sogleich bei dem grössten Philosophen und Theologen der Franziscanerschule, bei Duns Skotus, begegnen werden. Er bestreitet den Satz, dass die Engel ohne Materie seien [1], er will, dass die Materie auch ohne Form bestehen könne [2]; er verwirft die thomistische Lehre von dem Princip der Individuation [3]; er erklärt sich gegen die von Thomas aufgestellte Einheit der Wesensform im Menschen [4]; er behauptet, dass das Angefangenhaben der Welt nicht als ein reiner Glaubensartikel betrachtet werden dürfe [5], u. s. w. Er ist überzeugt, dass die thomistische Lehre verderblich sei für den Glauben, dass sie zur Häresie führe, und in dieser Ueberzeugung glaubt er sich gegen dieselbe erheben zu müssen. — In seine Fussstapfen trat dann auch sein Landsmann *Wilhelm Varron* ein, von welchem wir zwar keine Schriften besitzen, dessen Auctorität aber häufig von dem Hauptgegner der thomistischen Lehre angerufen wird, auf welchen wir nun unverzüglich überzugehen haben [6].

Dieser Hauptgegner des Thomas, welchen die Franziscanerschule noch über ihren Begründer, den Alexander von Hales nämlich, stellte, und als ihr eigentliches Haupt anerkannte, war *Duns Skotus.* Er war es, welcher alle Instanzen, die von den Franziscanern gegen die thomistische Lehre geltend gemacht wurden, in Eins zusammenfasste, und dieselben zu einem vollkommenen System verarbeitete. Dieses System wurde dann von der Franziscanerschule als das ihrige adoptirt, und dem thomistischen entgegengesetzt. — Johannes Duns Skotus wurde nach Wadding in Irland, nach Anderen dagegen zu Dunston oder Duns, einem kleinen Dorfe nicht weit von Alnewick in Northumberland, einer Provinz von England, geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht genau bekannt; die Einen geben das Jahr 1266, die Anderen das Jahr 1274 an. Er trat schon in früher Jugend in den Orden der Franziscaner-Minoriten, und diese sandten ihn an die von ihrem Orden geleitete Schule von Oxford, wo er im dortigen Marton-Collegium seine Studien machte. In den ersten Stadien seiner Studien soll er eine leidenschaftliche Vorliebe für die Mathematik an den Tag gelegt haben: eine Nachricht,

1) *Aegidii Columnae,* Defensorium seu correctorium corruptorii, p. 41.

2) Ib. p. 392. — 3) Ib. p. 410. — 4) Ib. p. 112.

5) Ib. p. 394. Vgl. *Hauréau,* De la phil. scolastique, tom. 2. p. 231 sqq.

6) Ib. p. 234.

die wir um so lieber glauben, als in seinen philosophischen und theologischen Werken die mathematische Methode eine so bedeutende Rolle spielt. In seinem dreiundzwanzigsten Jahre ward er Professor der Theologie zu Oxford. Der Ruf seiner grossen Gelehrsamkeit verbreitete sich bald über den ganzen Continent, und soll die Zahl der Oxforder Studirenden von 3000 auf 30,000 vermehrt haben, — wohl eine übertriebene Angabe. Später (um 1301) ward er an die Universität Paris berufen, und hier erhöhte sich sein Ruhm noch mehr. Im Jahre 1308 endlich rief ihn ein Schreiben seines Ordensgenerals nach Cöln. Die Schöffen der Stadt wollten nämlich ihrer Hochschule den Glanz eines so ausgezeichneten Namens zuwenden, und drangen daher bei seinem Ordensgeneral auf dessen Berufung. Zudem griff damals in Cöln die Secte der Begharden immer mehr um sich, und diesen sollte er durch die Waffen der Wissenschaft entgegenwirken. In Cöln war aber seine Wirksamkeit nur von kurzer Dauer; denn er starb noch in demselben Jahre, den 8. November 1308 [1]).

Duns Skotus zeichnete sich besonders aus durch Scharfsinn und feine Unterscheidungsgabe, welche sich freilich oft bis zur Spitzfindigkeit steigerte. Deshalb erhielt er auch von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel: Doctor subtilis. Durch diesen seinen Scharfsinn und seine feine Unterscheidungsgabe war er, wie kein Anderer, befähigt, mit den ihm verfehlt dünkenden Ansichten seiner theologischen Vorgänger, insbesonders des heil. Thomas, aufzuräumen, und überhaupt eine scharfe kritische Sichtung des gesammten traditionellen Lehrstoffes der Philosophie und Theologie vorzunehmen. Und das hielt er denn auch für seine Aufgabe. Aber eben weil sein Standpunkt ein wesentlich polemischer war, darum ist auch sein System bei weitem nicht derartig in sich abgerundet, wie das thomistische. Die fortwährenden Widerlegungen seiner Vorgänger, in welchen er sich mit einer wahren Lust ergeht, lassen oft den Faden des Zusammenhanges fast verlieren, und die Masse der subtilsten Unterscheidungen, durch welche man sich durchzuarbeiten hat, erschweren das Verständniss seiner Lehraufstellungen ungemein. Dazu kommt noch, dass seine Sprache bei weitem nicht mehr so fliessend und angenehm ist, wie die des heil. Thomas. Sein Ausdruck ist vielmehr ohne alle Glätte, roh und vernachlässigt; seine Sprache schwerfällig, die Darstellung abgerissen; die Mittelglieder der Beweisführung sind oft nur angedeutet, nicht ausgeführt. So kommt es, dass das Studium seiner Schriften keineswegs so anziehend ist, wie das der thomistischen Werke; es bedarf eines energischen Anlaufes, um in seinen Gedankengang sich hineinzuarbeiten. Auch die massvolle Haltung, welche wir an Thomas bewundern, wohnt ihm

1) Vita Scoti, a *Matthaeo Ferchio,* 1622. in 8. Ejusdem Vita a *Paulino Berti* et a *Luca Waddingo,* praefixa operibus. Cf. *Brucker,* Hist. crit. t. 3. p. 825 sqq.

nicht in gleichem Masse bei; sein Ausdruck ist vielfach derb und schneidend. Rechnen wir dazu noch, dass seine Speculation in Folge ihrer polemischen Haltung oft mehr scharfsinnig als tief ist, so werden wir den Duns Skotus nicht mehr auf die gleiche Höhe mit Thomas stellen können. Seinen Ruhm wollen wir aber damit keineswegs beeinträchtigen. Wenn wir auch seine Lehrmeinungen in vielfacher Beziehung nicht billigen können, so bleibt ihm doch immer der Ruhm, in dem Trifolium der grössten Scholastiker des Mittelalters nach Albert dem Grossen und Thomas von Aquin das dritte Glied zu sein.

Die Werke Duns Skots füllen in der Lyoner Ausgabe von 1639 zwölf Bände in dreizehn Folianten. Der erste Band enthält eine „Grammatica speculativa" und „In universam logicam Quaestiones." Der zweite Band schliesst in sich einen Commentar in octo libros Physicorum, und „Quaestiones in libros de anima imperfectae." Im dritten Bande begegnet uns der „Tractatus de rerum principio," der „Tractatus de primo principio," und die „Theoremata subtilissima." Im vierten Bande stehen die „Expositio in Metaphysicam," dann die „Conclusiones metaphysicae," und endlich die „Quaestiones in Metaphysicam." Vom fünften bis zum zehnten Bande reicht der grosse Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, das Hauptwerk des Duns Skotus, in welchem der ganze Inhalt seines Lehrsystems ausführlich niedergelegt ist. Daran schliessen dann im eilften Bande an: „Reportatorum Parisiensium libri quatuor," und im zwölften die „Quaestiones quodlibetales." Es ist wahrhaft staunenswerth, wie Duns Skotus, welcher sein Leben doch nur auf zweiundvierzig, nach Anderen gar nur auf vierunddreissig Jahre brachte, eine solche Menge von so umfangreichen Werken zu Stande bringen konnte. Und dabei sind seine exegetischen Werke noch gar nicht mitgezählt. Die geistige Kraft dieser Männer muss riesenhaft, ihr Fleiss über alle Beschreibung gross gewesen sein.

§. 211.

Duns Skotus legt in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen gleich seinen Vorgängern das Hauptgewicht auf die Theologie. Er sucht vor Allem nachzuweisen, dass ausser der Philosophie als natürlicher Wissenschaft für den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande auch noch eine andere höhere Doctrin nothwendig sei, welche nicht durch die blosse natürliche Vernunft gefunden werden kann, sondern vielmehr von Gott auf übernatürlichem Wege dem Menschen zugetheilt, also inspirirt sein muss [1]). Wir wissen, dass Thomas gleichfalls diesen Satz an die Spitze seiner theologischen Erörterungen gestellt hatte;

1) *Duns Scotus*, In libr. sent. prolog. qu. 1. (ed. Lugd. 1639).

aber Duns Skotus erachtet die Beweisführung des heil. Thomas für diesen Satz als ungenügend, weil sie voraussetze, dass der Mensch zu einem übernatürlichen Ziele geschaffen sei, was doch erst zu beweisen sei. Zudem müsste, falls der thomistische Beweis Geltung haben sollte, zuerst festgestellt sein, dass die natürliche Erkenntniss keineswegs den Menschen hinreichend disponire zur Erreichung einer übernatürlichen Erkenntniss [1]). Duns Skotus sucht daher den gedachten Satz auf andere Weise zu begründen. Jedes Wesen, sagt er, welches mit Bewusstsein und Erkenntniss handelt, muss den Zweck erkennen, um dessenwillen es handelt; denn sonst kann es diesen Zweck in seinem Handeln und durch dasselbe nicht anstreben. Nun aber kann der Mensch den höchsten Zweck all seines Handelns durch seine blosse Vernunft nicht deutlich erkennen. Folglich muss ihm diese deutliche Erkenntniss durch eine höhere, übernatürliche Erkenntnissquelle zufliessen [2]). Warum aber kann der Mensch seinen höchsten Endzweck durch seine blosse Vernunft nicht deutlich erkennen? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Wir erkennen den höchsten Zweck eines Wesens überhaupt nur aus dessen Thätigkeit, welche uns zeigt, dass und wie ein bestimmter Zweck der Natur dieses Wesens zukomme. Wir erkennen nun aber in uns selbst nach dem Stande, in welchem wir uns gegenwärtig befinden, keine Thätigkeit, aus welcher wir mit Bestimmtheit abnehmen könnten, dass unser höchstes Ziel die unmittelbare Anschauung der getrennten Substanzen, im Besonderen der göttlichen Substanz sei. Und selbst wenn wir zu dieser Erkenntniss möglicher Weise gelangen könnten, so wäre es uns doch ganz unmöglich, zu wissen, dass diese Anschauung eine ewige sein müsse, und dass nicht blos unsere Seele, sondern die Seele in Verbindung mit dem Leibe jene ewige Glückseligkeit zu geniessen habe, wenn dieselbe eine vollkommene sein soll [3]). Zudem müssten wir, falls unsere natürliche

1) Ib. libr. sent. prol. qu. 1, 18 sq. p. 24. — 2) Ib. prol. qu. 1, 6, p. 6, a.

3) Ib. l. c. n. 7. p. 6, b. Nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis, nisi ex actibus ejus nobis manifestis, ex quibus ostenditur, quod talis finis sit conveniens tali naturae. Nullos autem actus experimur, nec cognoscimus in esse naturae nostrae in statu isto, ex quibus cognoscamus, visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis: ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte, quod iste finis sit conveniens naturae nostrae. Hoc saltem certum est, quod quaedam conditiones finis, propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus, non possunt determinate concludi ratione naturali. Etsi enim daretur, quod ratio naturalis sufficeret ad probandum, quod visio nuda et fruitio Dei est finis hominis, tamen non concluderetur, quod illa perpetuo convenit homini perfecto in corpore et anima . . . et tamen perpetuitas hujus boni est conditio reddens finem appetibiliorem, quam si esset transitorium. Consequi etiam hoc bonum in natura perfecta, appetibilius est, quam in anima separata, sicut patet per Augustinum 1. sup. Genesim. Istas ergo et similes conditiones finis necessarium

Erkenntniss uns allein hinreichen sollte, durch unsere blosse Vernunft erkennen erstens, wie und auf welche Weise unser höchstes Ziel zu erreichen sei, zweitens müssten wir all das erkennen, was uns nothwendig ist zur Erreichung dieses Zieles, und endlich drittens müssten wir erkennen, dass diese Mittel hinreichend seien zur Erreichung jenes Zieles. Allein Nichts von alle dem lässt sich durch die blosse natürliche Vernunft erkennen. Denn die Verbindung unserer Handlungen mit dem höchsten Ziele unsers Daseins beruht ja nicht auf Nothwendigheit, d. h. nicht aus unsern Handlungen erfolgt mit Nothwendigkeit die Erreichung unseres Zieles, sondern dass wir durch unsere Handlungen das Ziel unseres Daseins erreichen, beruht einzig darauf, dass Gott mit freiem Willen unsere Handlungen als würdig der ewigen Belohnung acceptirt, und sie als hinreichend für diese ewige Belohnung erachtet. Das ist aber etwas an sich Contingentes, was durch keine Beweise als nothwendig erschlossen werden kann [1]). Allerdings sagen die Philosophen, dass die Erkenntniss der getrennten Substanzen die edelste Erkenntniss und somit der höchste Zweck all unserer Thätigkeit sei, und sie haben hierin auch Recht. Allein eine vollkommene Erkenntniss der getrennten Substanzen ist uns ja gerade auf natürlichem Wege nicht möglich. Denn das, was den getrennten Substanzen eigenthümlich ist, vermögen wir weder a priori aus ihrer Natur zu erschliessen, weil wir von dieser keinen directen, eigenthümlichen Begriff haben, noch vermögen wir es a posteriori aus ihren Wirkungen zu erkennen, denn der Schluss aus den Wirkungen lässt entweder den Verstand im Zweifel über das Erschlossene, oder er führt ihn geradezu in den Irrthum. So vermögen wir aus den Wirkungen Gottes keineswegs jene Eigenschaft der göttlichen Natur, vermöge deren sie dreien Personen communicabel ist, oder in drei Personen subsistirt, zu erschliessen, weil jene Wirkungen Gott nicht zur Ursache haben, in so fern er dreipersönlich ist; ja der Schluss aus den Wirkungen der ersten Ursache führt uns vielmehr zur gegenthei-

est noscere ad efficaciter inquirendum finem; et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis: ergo requiritur doctrina supernaturaliter tradita.

1) Ib. prol. qu. 1, 8. p. 6 sq. Sed haec tria non potest viator ratione naturali cognoscere. Probatio primi, quia beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus, quem Deus acceptat tanquam dignum tali praemio, et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contingenter datur a Deo actus aliquos in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quod in hoc errabant philosophi ponentes omnia, quae sunt a Deo, immediate ab eo esse necessario. Saltem alia duo membra sunt immanifesta. Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, utpote tanquam contingenter acceptantis talia velut digna vita aeterna. Et quod etiam ista sufficiant, dependet mere ex voluntate divina circa ea, ad quae contingenter se habet.

ligen Annahme, weil im Bereiche dieser Wirkungen eine und dieselbe Natur immer nur in Einem Suppositum subsistirt. Er führt uns also vielmehr zum Irrthum, als zur wahren Erkenntniss. Ebenso ist es eine Eigenschaft der göttlichen Natur, dass sie nach Aussen in contingenter Weise wirksam ist, während dagegen die Schlussfolgerung aus den Wirkungen vielmehr zur gegentheiligen Annahme hinführt, wie daraus hervorgeht, dass die Philosophen immer eine nothwendige Wirksamkeit Gottes nach Aussen angenommen haben [1]). Und so verhält es sich auch in vielen andern Dingen [2]).

So ist denn ausser der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie, auch noch eine andere höhere, inspirirte Doctrin nothwendig, um der menschlichen Erkenntniss jenen Umfang und jene Vollkommenheit zu geben, welche nothwendig ist, damit der Mensch der Wahrheit, und zwar der ganzen Wahrheit versichert sei, und auf dieser Grundlage dann seiner ewigen Bestimmung zustrebe. Diese höhere übernatürlich verliehene Doctrin nun besitzen wir in der christlichen Lehre. Sie ist uns hinreichend gewährleistet. Denn für ihre Wahrheit sprechen die Weissagungen, welche in den heiligen Schriften enthalten sind und ihre Erfüllung gefunden haben; es spricht dafür die durchgängige Uebereinstimmung, welche zwischen den heiligen Schriftstellern obwaltet, der unbefleckte Charakter derselben, welcher eine Lüge bei denselben nicht zuliess, um so mehr, da sie die Lüge selbst verdammten; es spricht dafür der Fleiss und die Sorgfalt, womit von jeher über die Erhaltung und Reinerhaltung der heiligen Schriften gewacht wurde; die Uebereinstimmung alles dessen, was in der christlichen

1) Ib. prol. qu 1, 14. p. 17. Secundo probo ratione; quia non cognoscuntur talia cognitione „propter quid," nisi cognoscantur propria subjecta, quae subjecta includunt talia „propter quid;" sed propria eorum subjecta non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc. Nec cognoscuntur illa propria eorum demonstratione „quia", videlicet ex effectibus. Quod probatur: nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista, vel ducunt in errorem; quod apparet ex proprietatibus primae substantiae immaterialis in se. Proprietas enim naturae ejus est, quod sit communicabilis tribus: sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso, in quantum trinus. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis ducunt in oppositum et in errorem: quia in nullo effectu invenitur una natura numero, nisi in uno supposito. Proprietas etiam istius naturae ad extra, est causare contingenter: et ad oppositum hujus, magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones Philosophorum ponentium, primum necessario causare.

2) Ib. l. c. De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet hoc idem: quia effectus magis ducunt in sempiternitatem et aeternitatem et necessitatem earum, quam in contingentiam et novitatem. Similiter videntur Philosophi ex motibus concludere, quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum coelestium. Similiter, quod illae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles, sicut Philosophi posuerunt: quae omnia absurdissima sunt.

Lehre enthalten ist, mit der gesunden Vernunft; die Unvernünftigkeit und Widersinnigkeit alles dessen, was im Gegensatze mit der Lehre des Christenthums von jeher behauptet worden ist; die unerschütterliche Fortdauer der Kirche, im Gegensatze zu der blos ephemeren Dauer aller Häresien; es sprechen endlich dafür die Wunder und Zeichen, welche zur Bestätigung dieser Lehre gewirkt worden sind [1]).

Mit dieser geoffenbarten Lehre nun beschäftigt sich im Gegensatze zur Philosophie die Theologie. Betrachten wir aber die geoffenbarte Lehre näher, so finden wir, dass dieselbe eine doppelte Klasse von Wahrheiten enthält, nämlich nothwendige und zufällige. Zu den nothwendigen Wahrheiten gehört z. B. die Dreipersönlichkeit Gottes, zu den zufälligen die Menschwerdung Gottes, weil diese auf einem freien Willensentschlusse Gottes beruht [2]). Hienach unterscheidet denn Duns Skotus auch zwischen nothwendiger und zufälliger Theologie (theologia necessaria et contingens), je nachdem sie die nothwendigen oder zufälligen Wahrheiten der Offenbarung behandelt. Beide Zweige der Theologie kommen aber darin überein, dass ihr Subject Gott ist, und zwar nicht etwa Gott in einer gewissen Beziehung oder unter besondern Attributen, sondern Gott, in so fern er Gott ist, jene bestimmte unendlich vollkommene Natur, welche wir Gott nennen. Denn was zuerst die nothwendige Theologie betrifft, so muss das erste Subject (- Object) einer Wissenschaft alle jene Wahrheiten virtualiter in sich schliessen, welche dieser Wissenschaft eigen sind. Nun aber schliesst nur Gott allein und zwar sub ratione deitatis alle nothwendigen theologischen Wahrheiten virtualiter in sich: folglich kann nur er allein sub ratione Deitatis das erste Subject der nothwendigen Theologie sein [3]). Dasselbe gilt jedoch auch von der Theologia contingentium. Denn Alles, was in denselben behandelt und gelehrt wird, reducirt sich doch zuletzt auf gewisse Prädicate, welche Gott nach seiner Natur eigen sind, und vermöge deren er in solcher Weise sich wirksam erweist, wie es der Glaube lehrt [4]). — Daraus folgt dann auch, dass die Theologie wesentlich eine einheitliche Wissenschaft sei; denn da ihr Object nur Eines ist, und sie dieses Object nur unter Einem Gesichtspunkte betrachtet, so kann sie nur als eine einheitliche Wissenschaft gedacht werden [5]).

Allein obgleich das erste Subject der Theologie Gott ist, so fern er sub ratione Deitatis betrachtet wird, so ist die Theologie doch nicht eine speculative, sondern vielmehr eine praktische Wissenschaft. Denn Alles, was dieselbe lehrt, hat zum höchsten Zwecke nicht so fast die

1) Ib. prol. qu. 2, 3. sqq. p. 42 sqq. — 2) Ib. prol. qu. 3. (qu. 2 lateralis) n. 6. p. 70. — 3) Ib. prol. qu. 3. (qu. 2 lat.) 7. p. 79 sq. — 4) Ib. prol. qu. 3. (qu. 2. lat.) 13. p. 88. Cf. Report. Paris. prol. qu. 1. art. 4. — 5) Report. Paris. prol. qu. 3. art. 3. quaestiunc. 2. p. 22, b.

Beseitigung der Unwissenheit und die Erweiterung unserer Erkenntniss, sondern vielmehr die Förderung unseres Heils. Durch die Erkenntniss, welche uns die Theologie gewährt, sollen wir in den Stand gesetzt werden, unser Heil zu wirken, und ausserdem soll uns jene Erkenntniss zur Aufmunterung gereichen, dass wir um so eifriger und thätiger dasjenige vollbringen, was zum Heile führt [1]). Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein speculativer, sondern ein praktischer Act, ein Act des Willens, und selbst das Schauen Gottes, welches dem Glauben folgt, hat seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern im Genuss [2]). Daher kann auch die Theologie selbst wesentlich nur einen praktischen Charakter haben.

Fragen wir endlich noch nach der Stellung, welche die Theologie zu den übrigen Wissenschaften einnimmt, so ist vor Allem aus dem Bisherigen leicht ersichtlich, dass die Theologie von den übrigen Wissenschaften, in specie von der Philosophie, sich wesentlich unterscheidet. Das erste Object der Theologie ist Gott sub ratione Deitatis: das kann von keiner andern Wissenschaft, auch nicht von der Philosophie, resp. von der Metaphysik gesagt werden. Es ist falsch, wenn man die Metaphysik in Bezug auf das Object mit der Theologie auf gleiche Linie stellt. Denn keine Wissenschaft beweist ihr Object, wie solches doch die Metaphysik in Bezug auf Gott thut. Ausserdem kommt der Philosophie jener wesentlich praktische Charakter, welcher der Theologie eigen ist, nicht zu [3]). Aber indem die Theologie von allen andern Wissenschaften sich wesentlich unterscheidet, hat sie auch den Vorrang vor allen diesen Wissenschaften. Sie hat das edelste und vorzüglichste Object, und die Principien, von welchen sie getragen wird, nehmen den höchsten Grad der Gewissheit für sich in Anspruch. Und gerade diese beiden Momente: die höhere oder geringere Vorzüglichkeit des Objectes, und der höhere oder geringere Grad der Gewissheit sind massgebend für den höhern oder niedern Rang der respectiven Wissenschaft [4]). Deshalb ist denn auch die Theologie keiner andern Wis-

1) In l. sent. prol. qu. 4. per totum. Non est autem haec (scil. theologia) inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur. nr. 42.

2) In l. sent. prol. qu. 3. (qu. 4. lat) 41. p. 163. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.

3) Report. prol. qu. 3. quaestiunc. 3. p. 23, a sq.

4) Rep. prol. qu. 3. quaestiunc. 3. p 23, b. Quaeritur, an theologia sit prior aliis scientiis. Dicendum, quod sic: quia cum sit duplex prioritas in scientia, scilicet ex nobilitate subjecti et ex certitudine notitiae, haec est utroque modo certissima, quia habet objectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt.

senschaft subalternirt: denn eine subalterne Wissenschaft entnimmt ihre Principien aus der höhern subalternirenden Wissenschaft: die Theologie aber hat ihre eigenen Principien. Aber auch die Theologie selbst verhält sich nicht subalternirend zu einer andern Wissenschaft; denn auch die andern Wissenschaften haben ihre eigenen Principien und entnehmen dieselben keineswegs aus der Theologie [1]). Wie also die Theologie als selbstständige Wissenschaft anerkannt werden muss, so bleibt dabei auch die Selbstständigkeit der übrigen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie bestehen.

§. 212.

Nachdem wir nun diese allgemeinen Gesichtspunkte des skotistischen Lehrsystems entwickelt haben, können wir in das Innere des letztern einzudringen suchen. Mit allen seinen Vorgängern unterscheidet Duns Skotus in den Dingen dieser Welt zwischen Materie und Form. Es sind das hier, wie überall, die Grundbegriffe, auf welche die ganze Speculation sich stützt, und von denen in der Construction des Systems ausgegangen wird. Aber bei Duns Skotus hat diese Unterscheidung zwischen Materie und Form eine wo möglich noch weiter greifende Bedeutung, als bei seinen Vorgängern, und um daher sein System in seinen Grundzügen nachconstruiren zu können, ist es schlechterdings nothwendig, vor Allem die Lehrsätze herauszustellen, welche er über Materie und Form und über deren gegenseitiges Verhältniss zu einander aufstellt.

Was nun zuerst die Materie betrifft, so erklärt sich Duns Skotus, wie vor ihm schon Heinrich von Gent, vor Allem gegen die Ansicht derjenigen, welche die Materie als solche für eine reine Potenz ansehen, die, abgesehen von der Form, durchaus kein actuelles Sein besitze, weshalb die Trennung derselben von der Form gleichbedeutend sei mit deren Vernichtung [2]). Der Materie muss vielmehr auch ohne die Form ein Sein, eine Actualität zugeschrieben werden. Man kann nämlich die Materie von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten, einmal in so fern sie Etwas von Gott Geschaffenes, eine ausser das Nichts gesetzte Wirkung Gottes ist, und dann in so ferne sie das Substrat der Form und durch dieselbe bestimmbar ist. Es muss

1) Ib. quaestiunc. 4. p. 23, b. In l. sent. prol. qu. 3. (qu. 4. lat.) p. 108. Ad sec. quaestionem dico, quod haec scientia (theologia sc.) nulli subalternatur. Quia licet subjectum ejus possit aliquo modo contineri sub subjecto Metaphysicae, nulla tamen principia accipit a Metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumtam ex ratione entis. Nec ipsa aliam (scientiam) sibi subalternat: quia nulla alia scientia accipit principia ab ipsa. Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota.

2) De rerum principio, qu. 7. art. 1, 1. p. 37, b.

daher auch ein doppeltes Sein der Materie unterschieden werden: das Sein, welches sie durch die göttliche Schöpfungsthätigkeit, und das Sein, welches sie von der Form hat. Die Form kann mithin nicht einzig und allein der Grund des Seins und der Actualität der Materie sein; von der Form erhält die Materie nur jenes bestimmte Sein, welches sie in dem aus Materie und Form zusammengesetzten besondern Wesen hat; die Form ist aber nicht die Formalursache der Materie als solcher; ihr Sein als Materie hat diese nicht von der Form, sondern von der göttlichen Schöpfung. Allerdings wird die Materie von Gott nicht ohne Form geschaffen; in der Wirklichkeit tritt die Materie nie ohne Form auf; aber der Ordnung nach ist doch in der Schöpfung die Materie das Frühere im Verhältniss zur Form, und geht somit das Sein der Materie als solcher dem Sein, welches sie durch die Form erhält, wenigstens der Ordnung nach voraus. Beides muss also wohl unterschieden werden [1]). Und in der That, wäre die Materie als solche nicht ein wirkliches Sein, dann würde ihr Sein ganz mit dem Sein der Form zusammenfallen. Dann aber könnte man nicht mehr sagen, dass Materie und Form miteinander in einem Dinge eine *reale* Composition bilden [2]). Die Materie, sagt man, ist das passive Princip in einem Dinge; vermöge der Materie verhält sich ein Ding leidend, wie es sich durch die Form thätig verhält. Nun kann aber ein Nichtwirkliches ebenso wenig leidend sich verhalten, wie es thätig sein kann. Wie also die Form, um Princip der Thätigkeit in einem Dinge sein zu können, etwas Wirkliches sein muss, so muss ebenso gut auch die Materie etwas Wirkliches sein, um Princip der Passivität in einem Wesen sein zu können [3]). Von welchem Standpunkte man also auch immer die Sache betrachten möge, — immer ist man genöthigt, ausser dem bestimmten Sein, welches die Materie in einem Dinge durch die Form besitzt, der Materie auch ein Sein zuzuerkennen, welches ihr als einer göttlichen Schöpf-

1) Ib. l. c. art. 1, 2. pag. 38, a. Quamvis autem materia a Deo sit facta, ac per hoc suam habeat actualitatem, haec actualitas est alia ab illa, quam habet forma; quia materia licet non sit a Deo nisi sub forma, et ut sic semper simul tempore fuerit materia et simul forma, ordine tamen naturae prius est esse et creatio materiae, et per consequens sua actualitas, quam forma vel ejus creatio..... Unde licet materia actum suum, quem habet, ut est terminus creationis, non habeat de actione, nisi in composito, ut est sub forma, non tamen habet illud, quod est actu extra nihil et terminus creationis, a forma, sed tantum tale vel tale esse, ut coeli vel terrae. In 1. sent. 2. dist. 12. qu. 1. et 2. Metaph. 9. qu. 1.

2) De rerum princ. qu. 7. art. 1, 3. p. 38, a sq. Si materia non esset aliqua res actu, ejus entitas non distingueretur ab entitate et actualitate formae, et sic nullam realem compositionem faceret cum ea.

3) Ib. l. c. p. 38, b. Posse pati ad materiam reducitur, sicut agere ad formam; sed quod non est aliquid actu, non est principium patiendi nec fundamentum; ergo necessario materia habet actualitatem aliam ab actualitate formae, in qua actualitate formae fundantur et stabiliuntur.

ung ohne die Form und vor der Form eigen ist. Und eben deshalb wäre es in Kraft der göttlichen Allmacht an und für sich auch möglich, dass die Materie ohne alle Form existirte, obgleich in der Wirklichkeit solches nie stattfindet [1]. Freilich ist sie in ihrer Ablösung von der Form etwas rein Unbestimmtes; allein diese Unbestimmtheit ist nicht gleichbedeutend mit Nichtsein; sie ist nur die Negation einer bestimmten Existenzweise, welche eben durch die Form bedingt ist [2].

Gilt dieses von der Materie im Allgemeinen, so darf aber nach Duns Skotus die Materie nicht blos auf die körperlichen Dinge beschränkt bleiben, sondern sie muss vielmehr auch den geistigen Dingen zugetheilt werden. D. h. nicht blos die körperlichen Dinge sind aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern auch die geistigen Wesen. Hier ist der Punkt, wo Duns Skot von seinem Vorgänger Heinrich von Gent abweicht und seine eigenen Wege einschlägt. In jedem geschöpflichen Wesen, lehrt er, ist ja Potenz und Act zu unterscheiden: nur Gott ist reine Actualität. Jedes geschöpfliche Wesen ist daher auch ein zusammengesetztes, weil in jedem Actualität und Potenzialität miteinander verbunden sind. Und es ist dieses nicht eine blos gedachte, sondern eine reale Zusammensetzung; denn wie Gott deshalb, weil er reine Actualität ist, auch absolut einfach sein muss: so muss das geschöpfliche Wesen deshalb, weil in ihm Potenz und Act verbunden sind, auch ein nicht einfaches, d. i. ein real zusammengesetztes Wesen sein, zusammengesetzt nämlich aus den beiden Factoren der Potenzialität und der Actualität. Betrachten wir nun aber das Verhältniss zwischen Potenz und Act näher, so sehen wir leicht, dass die Potenz zum Act als das an sich Unbestimmte sich verhält, welches durch den Act zu einem bestimmten Sein determinirt wird. Daher müssen wir weiter sagen, dass jedes geschöpfliche Wesen zusammengesetzt ist aus einem an sich Unbestimmten und aus einem Bestimmenden, welche beide in Einheit mit einander das respective Wesen in seinem eigenthümlichen Sein constituiren [3]. Nun ist aber das an sich Unbestimmte überall die Materie, während die Form als das Bestimmende sich verhält. Folglich muss jedes geschöpfliche Wesen, eben weil es und in so ferne es ein geschöpfliches ist, aus Materie und Form zusammengesetzt sein [4]. Nicht auf die körperlichen

1) Ib. qu. 8. art. 6. In l. sent. 2. dist. 12. qu. 2.

2) De rer. princ. qu. 7. art. 1 7. p. 39, a. Actualitas materiae omnino est indeterminata, nullius generis vel speciei, nisi per reductionem ad genus substantiae decernatur est specificetur per formam.

3) De rer. princ. qu. 7. art. 2, 14 sqq. p. 40, b sqq.

4) Ib. qu. 7. art. 2, 23. p. 42, b. Ostendo, quod cum compositio ex indeterminato et determinato sequatur omne ens creatum, quod in his, quae sunt de genere substantiae, illud indeterminatum sit vere substantia; et cum non sit forma,

Wesen allein also findet die Unterscheidung von Materie und Form Anwendung, sondern auch auf die rein geistigen Wesen, eben weil auch diese geschöpfliche Wesen sind. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass die Einheit von Materie und Form in den geistigen Wesen eine vollkommnere ist, als in den körperlichen Dingen. Denn je grösser die Actualität ist, wodurch eine Form sich auszeichnet, desto inniger durchdringt sie die Materie, desto mehr zieht sie dieselbe zu sich heran und verbindet sie mit sich zur Einheit. Nun ist aber die Actualität der geistigen Formen die höchste und vollkommenste. Folglich ist in denselben auch die Einheit von Materie und Form die innigste und vollkommenste. Und eben deshalb schliessen solche Wesen auch die Quantität von sich aus, und bewahren ungeachtet der Materie, welche das Substrat ihres Seins bildet, die Einfachheit und Unkörperlichkeit [1]). Gott ist die absolute Einheit; je näher also die geschaffenen Wesen Gott stehen, desto grösser muss auch ihre Einheit sein. Und da die geistigen Wesen Gott am nächsten stehen, so müssen wir ihnen auch die höchste Einheit unter den geschaffenen Dingen zuerkennen [2]).

Wenn nun aber alle geschöpflichen Dinge aus Materie und Form zusammengesetzt sind, so frägt es sich weiter: Ist es ein und dieselbe Materie, welche allen geschöpflichen Dingen als Substrat zu Grunde liegt, oder haben wir je nach der Verschiedenheit der Dinge auch verschiedene Materien zu unterscheiden? Die Art und Weise, wie diese Frage beantwortet wird, muss entscheidend sein für den ganzen innern Charakter des skotistischen Systems.

§. 213.

Duns Skotus unterscheidet eine dreifache Materie: die materia primo prima, die materia secundo prima und die materia tertio prima. Die materia primo prima ist die reine Materie, welche und in so ferne sie noch ohne alle Form und daher auch noch ohne alle Bestimmt-

oportet, quod sit materia; ac per hoc omnia, quae sunt in genere substantiae, sunt composita ex materia et forma. Ostensum est, quod indeterminatum et determinatum habent inter se proportionem, ita quod unum determinat aliud; sed actus determinans in genere substantiae, et correspondens, erit necessario substantia: sed in genere substantiae nihil est indeterminatum, nisi materia; ergo si omnis natura per se subsistens sit composita ex indeterminato et determinato, sequitur, quod omnis creatura per se subsistens cujusmodi est substantia, sit composita ex materia et forma.

1) Ib. l. c. n. 25. p. 43, a. Quanto forma est actualior, tanto magis se intimat materiae et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae: ergo omnino sibi uniunt materiam, ac per hoc nec in quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt, nec habent aliquam formam corporalem, propter quam recedant a simplicitate.

2) Ib. l. c.

heit ist, — das letzte Substrat aller bestimmten Wirklichkeit. Sie ist als solches, wie wir bereits wissen, nicht ein leeres Nichts, sondern etwas Wirkliches, aber freilich ein solches Wirkliches, welches dem Nichts am nächsten steht, weil sie noch nicht durch eine Form eine *bestimmte* Wirklichkeit gewonnen hat. Ihre Actualität ist diejenige, welche sie als eine von Gott schöpferisch gesetzte Wirkung besitzt: eine weitere Actualität, welche ihr erst durch die Form zu Theil werden kann, hat sie noch nicht [1]). Sie kann daher auch nicht das Substrat irgend einer geschöpflichen Wirksamkeit sein; auf sie kann nur die göttliche Thätigkeit bestimmend einwirken [2]). — Die materia secundo prima dagegen ist diejenige, welche wir als das Subject der Generation und Corruption erkennen. Dieselbe ist schon nicht mehr reine Materie, sondern sie ist schon durch eine substantielle Form und durch die Quantität bestimmt, weil nur an und in einer so gestalteten Materie der Process der Generation und Corruption sich vollziehen kann. Diese materia secundo prima ist daher auch schon das Substrat der Wirksamkeit geschöpflicher Agentien im Gegensatze zur materia primo prima, welche nur der göttlichen Wirksamkeit zugänglich ist [3]). — Die materia tertio prima endlich ist das Substrat jedweder Einwirkung particulärer Agentien, jener Stoff, welcher sich der von aussen bildenden Thätigkeit der geschöpflichen Ursachen unterbreitet, wie solches z. B. bei der künstlerischen Thätigkeit des Menschen stattfindet [4]).

1) Ib. qu. 8. art. 3, 19. p. 51, a. Voco autem materiam primo primam subjectam quandam partem compositi, habentem actum de se omnino indeterminatum respectu determinationis cujuslibet formae, cujus actualitas est immediate prope nihil, ac per hoc minima, nullum actum formae, vel substantialis vel accidentalis habens in sua essentia nec in sua actuali existentia, per quem actum formaliter actu sit ens quoddam extra nihil; sed illum actum habet a Deo efficiente; actum vero talem vel talem, puta coelicum vel terrenum, habet a forma, per quam et cum qua subsistit in composito.

2) Ib. l. c. cf. art. 5. p. 55, b sqq.

3) Ib. qu. 8. art. 3, 20. p. 51, a sq. Dicitur autem materia secundo prima, quae est subjectum generationis et corruptionis, quam mutant et transmutant agentia creata, seu Angeli, seu agentia corruptibilia, quae, ut dixi, addit ad materiam primo primam; quia esse subjectum generationis non potest sine aliqua forma substantiali aut sine quantitate, quae sunt extra rationem materiae primo primae, eo quod proportionaliter respondet tanquam subjectum eorum secundis agentibus, sc. creatis, quae dicuntur secundaria respectu Dei, et nihil possunt producere, nisi de ista secunda materia.

4) Ib. l. c. p. 51, b. Dicitur autem materia tertio prima materia cujuslibet artis et materia cujuslibet agentis naturalis particularis; quia omne tale agit veluti de aliquo semine, quod quamvis materia prima sit respectu omnium, quae per artem producuntur, supponit tamen materiam, quae est subjectum generationis, et ulterius aliquam formam per naturam productam; aliter nulla ars quidquam operatur.

Diese Unterscheidungen vorausgesetzt beantwortet nun Duns Skotus die obengestellte Frage dahin, dass er, wie er selbst sich ausdrückt, zu der Ansicht des Avicebron zurückkehrt und dieselbe sich aneignet. Die materia primo prima ist hienach Eine in allen geschöpflichen Dingen, seien dieselben nun geistiger oder körperlicher Natur [1]).

Die materia primo prima, lehrt Duns Skotus, muss nothwendig als eine einheitliche gefasst werden. Denn wären es zwei, so müsste dieser Zweiheit doch wieder eine Einheit vorausgesetzt werden, aus welcher die Zweiheit entspringt, und es wäre folglich keine der beiden Materien die erste [2]). Zudem müssten die ersten Materien, falls es mehrere wären, sich unterscheiden; unterscheiden könnten sie sich aber nur durch die Form; sie müssten also schon eine bestimmte Form haben, und würden dadurch eo ipso aufhören, erste Materien zu sein [3]). Die materia primo prima steht in der Mitte zwischen dem Nichts und dem Sein; zwischen zwei Gegensätzen kann es aber nur Eine Mitte geben [4]).

Ist aber die materia primo prima eine in sich einheitliche, dann folgt daraus von selbst, dass, weil alle Dinge an der Materie participiren, auch in allen Dingen die materia primo prima ein und dieselbe sein müsse, und dass mithin die materia primo prima von allen geschöpflichen Dingen univoce zu prädiciren sei [5]). In der That, die Fähigkeit, Accidentien anzunehmen, kommt allen Dingen, körperlichen wie geistigen, in gleicher Weise zu, folglich muss auch der Grund, auf welchen hin sie fähig sind, Accidentien anzunehmen, in allen Dingen derselbe sein. Der Grund, auf welchen hin ein Wesen Accidentien annehmen kann, ist aber die passive Potenz, und diese ist, wie wir bereits wissen, identisch mit der Materie: folglich muss auch in allen Dingen diese Materie ein und dieselbe sein [6]). — Die

1) Ib. qu. 8. art. 4, 24. p. 52, a. Ego autem ad positionem Avicembronis redeo; et primam partem, sc. quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus, quam spiritualibus, sit una materia, teneo.

2) Ib. l. c. n. 25. p. 52, b. Si essent duae primae materiae, cum ante dualitatem sit unitas, ex qua oritur ille binarius; ergo neutra illarum fuit prima.

3) Ib. l. c.

4) Ib. l. c. n. 24. Certum est, cum illa materia minimum habeat de entitate, est medium inter ens et nihil. Impossibile autem est, inter duo extrema dari duo media per aequalem distantiam; ergo si sint duae materiae, unum plus habebit de entitate, quam aliud.

5) Ib. l. c. n. 26. Si ergo quaestio quaerat, an omnia habentia materiam, habeant unigeneam, vel univoce participent materiam, loquendo de materia primo prima, quae est in omnibus, dico, quod sic.

6) Ib. l. c. Passio communis consequens aliqua necessaria habet causam communem, per quam inest omnibus illis, ut dicitur 9 Met. text. 17; recipere accidentia inest omnibus substantiis corporalibus et spiritualibus; ergo per causam communem: illa non est nisi materia, ut ostensum est, quia non forma, cum in

ganze Welt muss ferner als eine in sich geschlossene Einheit gedacht werden, woraus folgt, dass die Theile derselben in einer solchen gegenseitigen Verbindung miteinander stehen müssen, dass daraus möglicherweise eine Einheit der Welt erwachsen kann. Wie nun die Theile einer Pflanze oder eines Thieres nur dadurch eine organische Einheit bilden, dass sie alle aus einem einheitlichen Samen sich herausgebildet haben, so kann auch die Einheit der Welt nur aus einem analogen Zusammenhange ihrer Theile mit einem gemeinsamen Grunde erwachsen. Die Form aber ist es nicht, welche diese Theile in der angezeigten Weise mit einander einigt; denn die Form ist nicht das Einigende, sondern das Unterscheidende. Folglich kann der Grund der Einheit der Welt nur die Materie sein: und daraus folgt, dass die Materie aller Dinge in letzter Instanz nur Eine sein kann, welche Eine Materie dann in den verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise durch die entsprechenden Formen determinirt ist [1]). — Ueberall in der Natur geht ja die Entwicklung von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen, d. h. von dem Unbestimmtern zum Bestimmtern fort. Warum sollte das nicht auch bei der Welt als Ganzem stattfinden! Gewiss können wir uns die Weltentstehung nur in der Weise denken, dass unter dem Einflusse der göttlichen Wirksamkeit von dem an sich ganz Unbestimmten, von der materia primo prima aus die Weltbildung zu den bestimmten Dingen fortgeschritten ist. Und wenn dieses, dann ist damit von selbst gegeben, dass jene ursprüngliche Materie in allen Dingen sich finden müsse, dass sie also in allen Dingen nur Ein und dieselbe sein könne [2]). — Und so stellt sich uns die Welt unter dem Bilde eines herrlichen Baumes dar, dessen Same und Wurzel die erste Materie, dessen Blätter die Accidentien, dessen Aeste und Zweige die corruptibeln Geschöpfe, dessen Blüte die vernünftige Seele, und dessen Früchte endlich die reinen Geister, die Engel, sind. Ueber dem Ganzen aber waltet Gott als Schöpfer und Bildner [3]). In anderer Weise lässt sich die Sache auch so darstellen, dass aus der gemeinsamen Wurzel der materia primo prima zuerst zwei Aeste emporwachsen, die geistige und körperliche Creatur, und dass dann diese beiden Aeste wieder in besondere Zweige auseinander gehen, die geistige Creatur in die

ea non fundetur potentia passiva, sicut nec activa in materia; ergo est materia, quae est subjectum omnis receptionis.

1) Ib. l. c. n. 26. p. 53, a. — 2) Ib. l. c. n. 28 sq. p. 53, b.

3) Ib. l. c. n. 30. p. 53, b sq. Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei, aut immediate, ut coelos, Angelos et animam rationalem, aut mediantibus agentibus creatis, sicut producuntur generabilia et corruptibilia.

Engel und Menschenseelen, die körperliche in die corruptibeln und incorruptibeln Körper[1]).

Wenn Duns Skotus sagt, dass er in seiner Lehre von der Materie auf Avicebron zurückkehren wolle, so hat er hiemit, wie wir sehen, getreu Wort gehalten: denn er weicht in keinem Punkte von Avicebrons Ansicht ab. Betrachten wir nun aber diese Lehre näher, so kann es uns nicht entgehen, dass mit der Position der Einheit und Allgemeinheit der ersten Materie ein Satz aufgestellt ist, welcher von den weittragendsten Folgen sein muss. Es schliesst nämlich jene Position nichts weniger in sich, als die Objectivirung des Allgemeinen in seiner Allgemeinheit. Indem nämlich die erste Materie als eine in sich einheitliche und in dieser Einheit allen Dingen gemeinsame betrachtet wird, ist damit Nichts anderes gesagt, als dass der allgemeine Begriff der Materie seine Allgemeinheit nicht blos vom Denken herleitet, dass nicht das Denken allein es ist, welches auf der Grundlage der Objectivität den Begriff der Materie zur Allgemeinheit erhebt, sondern dass vielmehr der allgemeine Begriff der Materie in seiner Allgemeinheit vor dem Denken und ohne dasselbe etwas in der Objectivität wirklich Gegebenes sei. Die Objectivität des Allgemeinen in seiner Allgemeinheit ist also hier, wenigstens in Bezug auf den Begriff der Materie, zum Princip erhoben. Damit ist offenbar ein sehr bedeutungsvoller Schritt gethan, und es lässt sich leicht denken, dass es bei diesem Schritte allein nicht bewendet bleiben konnte. — Verfolgen wir den Gedankengang Duns Skots weiter.

§. 214.

Ist die erste Materie in der objectiven Wirklichkeit etwas an sich Einheitliches und Allgemeines, welches als das an sich unbestimmte Substrat allen bestimmten Dinge zu Grunde liegt, so kann aus diesem Unbestimmten das Bestimmte nur dadurch entstehen, dass die bestimmenden Formen mit der Materie sich vereinigen und so die an sich gleiche und einheitliche Materie zu einer Vielheit und Verschiedenheit von bestimmten Wesen auseinander theilen. Nun finden wir aber im Bereiche der weltlichen Dinge eine dreifache Bestimmtheit: die generische, specifische und individuelle. Gewisse Dinge kommen der Gattung nach mit einander überein und unterscheiden sich durch die specifische Differenz; gewisse Dinge kommen der Art nach miteinander überein und unterscheiden sich durch ihre individuellen Eigenthümlichkeiten. Die generische Bestimmtheit darf also nicht mit der specifischen und diese nicht mit der individuellen verwechselt werden: sie müssen vielmehr genau von einander unterschieden werden. Das Verhältniss dieser drei Bestimmtheiten zu einander aber besteht darin, dass die generische von der specifischen, und die specifische von der individuellen voraus-

1) Ibd. l. c. p. 54, a.

gesetzt wird; denn ohne Gattung gibt es keine Art, ohne Art kein Individuum. Vergleichen wir sie jedoch miteinander, so kann es uns nicht entgehen, dass die generische Bestimmtheit die schwächste ist, d. h. dass diese generische Bestimmtheit der reinen Unbestimmtheit der Materie noch am nächsten steht. Die Materie ist zwar in den Gattungen der Dinge schon differenziirt in eine Vielheit und Verschiedenheit; aber die Bestimmtheit, in welche sie in der Gattung eintritt, ist noch eine sehr geringe und steht auf der niedrigsten Stufe. Dagegen nimmt die specifische Bestimmtheit schon eine höhere Stufe ein; denn die Arten haben schon ein weit bestimmteres Sein, als es das generische Sein der Dinge ist. Auf der höchsten Stufe der Bestimmtheit endlich steht die individuelle; denn das Individuum schliesst sich in seinem Sein nicht blos gegen die übrigen Gattungen und Arten, sondern auch gegen die übrigen Individuen derselben Art ab, und tritt auch diesen als verschieden gegenüber. Wenn also, wie wir gesehen haben, die generische von der specifischen, und diese von der individuellen Bestimmtheit vorausgesetzt ist, so sieht man leicht, dass hier in der Bestimmung der Materie zu den Weltdingen ein natürlicher Fortgang stattfindet von dem minder Bestimmten zu dem mehr Bestimmten, von dem minder bestimmten generischen zu dem mehr bestimmten specifischen, und endlich zu dem meist bestimmten individuellen Sein [1]).

Halten wir diese Gesichtspunkte fest, so sind die Folgerungen hieraus unschwer zu ziehen. Alle Bestimmtheit ist durch die Form bedingt. Wenn also die Materie in natürlichem Fortgange zur generischen, specifischen und individuellen Bestimmtheit erhoben wird, so müssen wir auch zwischen generischen, specifischen und individuellen Formen unterscheiden. Durch die generische Form wird die Materie zu einer bestimmten Gattung, durch die specifische zu einer bestimmten Art und durch die individuelle zu einem bestimmten Individuum determinirt. Und wie die generische von der specifischen und die specifische von der individuellen Bestimmtheit vorausgesetzt wird, so gilt das Gleiche auch von den bestimmenden Formen. Die specifische Form setzt die generische und die individuelle beide voraus. Und daher kommt die Species nur

1) Ibidem qu. 8. art 4, 28. p. 53, b. Certum est, quod omnis ordo creaturarum naturaliter est a Deo inditus eis, ac per hoc ille ordo vel modus est perfectissimus: nunc autem in toto opere naturae et artis etiam ordinem hunc videmus, quod omnis forma sive plurificatio semper est de imperfecto et indeterminato ad perfectum et determinatum, de uno materiali ad plura formaliter distincta; ita facit natura universalis omnes formas, quoad suum genus mediate vel immediate, et particularis omnia membra de uno semine, omnes ramos de uno germine; ergo est ille ordo selectissimus. Videtur, quod Deus in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia immediate subjecta vel mediate (dico propter accidentia, quae oriuntur) omnem multitudinem rerum fecerit; et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum;

dadurch zu Stande, dass mit der generischen die specifische, und das Individuum nur dadurch, dass mit beiden die individuelle Form sich verbindet und zu einer bestimmten Einheit sich vereinigt. Nur auf solche Weise kann die Determination der Materie zu den verschiedenen Dingen der Welt gedacht werden, *wenn*, wie Duns Skotus solches thut, die erste Materie als ein an sich einheitliches und allgemeines Substrat aller Dinge objectiv gesetzt wird.

Damit bleibt nun aber die oben berührte Objectivirung des Allgemeinen in dem skotistischen System nicht mehr auf die Materie allein beschränkt, sie dehnt sich auch auf die Formen aus. Betrachten wir nämlich die generischen und specifischen Formen näher, so ist ihnen die Eigenschaft der Allgemeinheit wesentlich; denn die generische Form findet sich in mehreren Arten, die specifische in mehreren Individuen. Werden also die Formen in der Weise, wie es hier geschieht, aufgefasst, dass sie nämlich in der objectiven Wirklichkeit die allgemeine und unbestimmte Materie zu den verschiedenen Gattungen und Arten determiniren und differenziiren, indem sie sich mit derselben verbinden: dann sind dieselben nicht mehr blos im Begriffe, sondern auch in der objectiven Wirklichkeit ein allgemeines Sein; sie erhalten die Eigenschaft der Allgemeinheit, ebenso, wie die Materie, nicht mehr durch das Denken, sondern sie sind an sich in der objectiven Wirklichkeit schon allgemein. Der excessive Realismus droht nach seinem vollen Inhalte in das System des Duns Skotus hereinzutreten. Untersuchen wir daher, um uns über den Stand der Sache zu vergewissern, die Art und Weise, wie Duns Skotus das *Allgemeine*, das Universale, auffasst

Im allgemeinen Begriffe, lehrt Duns Skotus, denken wir das Wesen oder die Natur bestimmter Dinge; die Natur dieser Dinge bildet den Inhalt des allgemeinen Begriffes. Nun hat man behauptet, dass jede Natur in der objectiven Wirklichkeit nur individuell sein könne, mit andern Worten: dass es in der objectiven Wirklichkeit nur individuelle Dinge geben könne, keine allgemeine Natur. Die Eigenschaft der Allgemeinheit erhalte jener Begriff, in welchem wir die Naturen der Dinge denken, erst von unserm Verstande. Aber das ist ganz unrichtig. Würde es in der objectiven Wirklichkeit keine allgemeinen Naturen, sondern nur Individuen geben, dann würden wir in Wahrheit von jedem Einzelnen nur aussagen können, dass es dieses Einzelne wäre [1]; es gäbe keinen einheitlichen, gemeinsamen Massstab, nach welchem besondere Dinge beurtheilt werden könnten [2]; es würde kein

illud autem imperfectum, ex quo fecerit, non est nihil, quia imperfectum aliquid participat, quod perficit; neque est forma, quia haec distinguit; ergo materia.... etc.

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 3. p. 336. Quia tunc in singulis praedicationibus idem praedicaretur de se.

2) Ib. l. c. p. 335 sq. In omni genere est unum primum, quod est metrum

Individuum von dem andern mehr oder weniger verschieden sein, weil der numerische Unterschied allein eine Bedeutung hätte [1]). Nein, der Verstand bildet nicht die allgemeinen Naturen der Dinge; er findet dieselben schon vor. Die allgemeinen Naturen würden sein, wenn auch der Verstand nicht wäre, welcher sie denkt. Das Feuer würde seiner allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden sich in dem Kreise ihrer Art nach der natürlichen Weise erzeugen, wenn auch der Verstand alles dieses nicht dächte [2]). Die allgemeinen Naturen werden constituirt durch die Einheit der generischen und specifischen Form, und diese Formen bieten sich dem Verstande als in der Natur selbst liegende Objecte dar, die von seinem Denken unabhängig sind.

Aber wie hat man sich nun diese allgemeinen Naturen zu denken? — Indem Duns Skotus die allgemeine Natur von der Individualität unterscheidet, unterscheidet er damit zugleich auch zwischen einer doppelten Einheit in den Dingen, zwischen der numerischen Einheit und zwischen der Wesens- oder Natureinheit. Die numerische oder individuelle Einheit der Dinge ist zwar diejenige Einheit, welche unserer Erkenntniss am nächsten liegt; aber sie kann nicht die einzige sein. Ausser derselben müssen wir in dem Individuum noch eine andere Einheit annehmen, welche der individuellen Einheit vorausgeht und von ihr verschieden ist: und das ist die Natureinheit des Dinges. Jedes Ding ist nämlich als Individuum eine Einheit; aber auch die allgemeine Natur, welche in dem Individuum als individualisirt sich darstellt, ist als solche eine in sich geschlossene Einheit, welche nicht mit der individuellen Einheit verwechselt werden darf. Letztere kann

et mensura omnium, quae sunt illius generis: ista autem unitas est alicujus, in quantum primum in genere; ergo est realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata: ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis: igitur unitas illius primi est realis. Ista autem unitas non est unitas singularis vel numeralis: quia nullum est singulare in genere, quod sit mensura omnium illorum, quae sunt in illo genere. Nam secundum Philosophum 3 Met. in individuis ejusdem speciei non est hoc prius, illud posterius.... nullum ergo individuum est per se mensura eorum, quae sunt in specie sua, igitur nec unitas individualis nec numeralis.

1) Ib. l. c. p. 336 sq. Si omnis unitas realis est numeralis; ergo omnis diversitas realis est numeralis; sed consequens est falsum: quia omnis diversitas numeralis, in quantum numeralis, est aequalis, et ita omnia essent aeque distincta: et tunc sequitur, quod non plus potest intellectus abstrahere a Socrate et Platone aliquod commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum.

2) Ib. l. c. p. 337. Nullo existente intellectu ignis causaret ignem et corrumperet aquam, et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum secundum formam, propter quam generatio esset univoca: intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

erst auf die erstere folgen. Würden wir diese beiden Einheiten in den Dingen nicht unterscheiden, dann könnten wir auch keinen Unterschied setzen zwischen der allgemeinen Natur und dem Individuum; wir würden bei dem Individuum allein stehen bleiben müssen, was, wie bereits nachgewiesen worden, nicht zulässig ist[1]). Beide Einheiten unterscheiden sich nun aber dadurch von einander, dass die individuelle oder numerische Einheit die höchste und streugste Einheit ist, die Einheit der Natur dagegen als eine geringere gefasst werden muss. Das Individuum ist als solches in dem Grade Eines, dass es als Individuum schlechterdings incommunicabel, also ganz in sich abgeschlossen ist. Die allgemeine Natur dagegen ist in der Weise eine Einheit, dass es ihr ungeachtet ihrer Einheit nicht widerstreitet, in einer Mehrheit von Individuen individuell wirklich zu sein. Sie ist in ihrem Fürsichsein eine in sich geschlossene Einheit, weil sie sich gegen jede andere Natur abschliesst; aber sie ist doch nicht ganz und gar incommunicabel, wie die individuelle Einheit, weil die allgemeine Natur mittheilbar ist an eine Mehrheit von Individuen, indem es ihr durchaus nicht widerstreitet, als ein und dieselbe Natur in mehreren Individuen individuell wirklich zu sein[2]).

§. 215.

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun die oben gestellte Frage, wie wir die allgemeinen Naturen der Dinge aufzufassen haben, leicht beantworten. Die allgemeine Natur erscheint in der objectiven Wirklichkeit als individualisirt in den besondern individuellen Dingen; unser Verstand dagegen fasst sie als allgemein auf. Für sich selbst also verhält sie sich ganz indifferent zu jener Besonderheit und zu dieser Allgemeinheit. An und für sich ist sie weder particulär noch universell; sie ist nur das, was sie ist, — nichts weiter; aber es liegt in ihr die Möglichkeit, einerseits in der objectiven Wirklichkeit als individualisirt aufzutreten in den Individuen, und andererseits von dem Verstande als etwas Allgemeines gedacht zu werden. Als die bestimmte Natur, welche sie ist, geht sie also aller Besonderheit im Bereiche des Wirklichen und aller Allgemeinheit im Bereiche des Denkens voraus; sie kann beide Formen, die Form der Besonderheit in der Objectivität und die Form der Allgemeinheit im Denken annehmen; aber an und für sich kommt ihr keine von beiden Formen zu; sie ist früher

1) Ib. ll. cc.

2) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 7. p. 357. Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se: et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem: non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis.

als diese beiden Formen, und in so fern sie früher ist, widerstreitet es ihr in ihrem Ansichsein nicht, ohne die eine und ohne die andere Form zu sein. In diesem ihrem Ansichsein, in welchem sie sich indifferent verhält zur Allgemeinheit und Besonderheit, ist sie das eigentliche Object, auf welches der allgemeine Begriff geht, und bildet den Inhalt des letztern [1]).

Fassen wir nun diese Bestimmungen näher in's Auge, so sehen wir leicht, dass Duns Skotus die allgemeine Natur in der Wirklichkeit nicht als ein universale actu aufzufassen gewillt ist. Das der Wirklichkeit nach Allgemeine ist als solches erst durch das Denken bedingt. Würden die allgemeinen Naturen in der objectiven Wirklichkeit als actu universalia aufgefasst werden, dann würde die Natureinheit nicht mehr geringer sein als die individuelle Einheit; ja

1) Ib. l. c. Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aliqualiter videri per dictum Avicennae 5 Met, ubi vult, quod „equinitas sit tantum equinitas: nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis." Intellige, non est ex se una unitate numerali, nec plures pluralitate opposita illi unitate: nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu non ut objectum intellectus; nec est particularis de se; licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis: et secundum istam prioritatem naturalem est „quod quid est" et per se objectum intellectus, et per se ut sic consideratur a Metaphysico, et exprimitur per definitionem: et propositiones verae primo modo sunt verae ratione quidditatis sic acceptae, quia nihil dicitur de quidditate per se primo modo, nisi quod includitur in ea essentialiter, in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora ipsa naturaliter. Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare: sed et ipsa habens „esse" in intellectu, non habet primo ex se universalitatem; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam: tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, quia non conceptus Metaphysici, sed Logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis, secundum ipsum Avicennam; prima ergo intellectio est naturae, ut ei non cointelligitur aliquis modus, neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum: licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus: et sicut secundum illud „esse" non est natura de se universalis, sed quasi universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem ejus, secundum quam est objectum: ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam; et in quantum est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente: et sicut objectum in intellectu secundum illam entitatem ejus, et universalitatem habet vere „esse" intelligibile: ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum „esse" extra animam reale: et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacunque unitate singularitatis ponatur. Hoc ergo modo intelligo, naturam habere unitatem realem minorem unitate numerali.

beide Einheiten würden ineinander aufgehen, und zwischen den Individuen würde kein substantieller Unterschied mehr stattfinden; ein und dieselbe Natur der Zahl nach müsste von mehreren Individuen prädicirt werden: was unstatthaft ist. Eine solche reale und actuelle Allgemeinheit treffen wir blos in Gott, in welchem die den drei Personen gemeinsame göttliche Natur zugleich auch singulär ist, und daher ganz in jeder der drei Personen subsistirt. Im Bereiche der geschöpflichen Dinge dagegen fällt die Natureinheit nirgends mit der individuellen Einheit zusammen, und deshalb darf hier auch die allgemeine Natur nicht als eine actu universale Natur gefasst werden, sondern nur als eine gemeinsame (natura communis), oder vielmehr als eine solche, welche als eine in sich bestimmte und aller Individualität vorausgehende Natur die Möglichkeit in sich schliesst, in mehreren Individuen zu sein, und wenn sie in Einem Individuum individualisirt ist, ohne Widerspruch auch in einem andern Individuum individualisirt sein kann. Eine reale Allgemeinheit, ein actu universale kann es in der Wirklichkeit nicht geben [1]).

Es lässt sich nicht verkennen, dass Duns Skotus mit diesen Bestimmungen es darauf absieht, den excessiven Realismus, welcher unstreitig in seinem Systeme angelegt ist, abzuwenden und so das Aeusserste zu vermeiden. Die objective Wirklichkeit der allgemeinen Naturen hält er fest und muss sie festhalten, weil er sonst mit dem Begriffe einer allgemeinen und einheitlichen Materie, welche allen Dingen als gemeinsames Substrat zu Grunde liegt, gar nicht mehr zurecht kommen könnte. Die allgemeine Materie muss zuerst durch allgemeine Formen determinirt werden, bevor sie zur individuellen Bestimmtheit in den Individuen emporsteigen kann. Denn die Gattung geht der Art und diese dem Individuum voraus, letzteres ist ohne die Voraussetzung der beiden erstern nicht möglich. Dennoch aber will er die allgemeinen Naturen in der objectiven Wirklichkeit nicht als actu allgemein gelten lassen, wie solches die älteren excessiven Realisten gethan hatten. Die selbstständige Realität des Individuums soll aufrecht erhalten, das Individuum soll nicht zu einer blossen Erscheinungsweise des Allgemeinen herabgesetzt werden, sein eigenes Sein und Für

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 9. p. 361. Dico, quod eo modo, quo in Divinis commune est unum reale, eo modo commune in creaturis non est unum reale: ibi enim commune est singulare et individuum: quia ipsa natura divina de se est haec: eodem modo manifestum est, quod nullum universale in creaturis est realiter unum: hoc enim ponendo esset ponere, quod aliqua natura creata non divisa praedicaretur de multis individuis praedicatione dicente „hoc est hoc:" sicut dicitur Pater est Deus, et Filius est idem Deus. Tamen in creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali: et illud quidem commune non est ita commune, quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune, quod non repugnet sibi esse in alio, quam in eo, in quo est.

sich sein als Individuum soll ihm unverkümmert bleiben. Darum theilt Duns Skotus den allgemeinen Naturen zwar eine eigene Einheit zu, unterschieden von der Einheit der Individuen: aber er erklärt jene Einheit für eine geringere, als die individuelle Einheit, und bestimmt sie dahin, dass sie zugleich die Möglichkeit der Pluralität einschliesse, in so fern die allgemeine Natur ohne Widerspruch in mehreren Individuen wirklich, mehreren Individuen gemeinsam sein kann. Nur in dem Individuum kann zwar die allgemeine Natur wirklich sein; aber wenn sie in dem Einen Individuum wirklich ist, so hört sie deshalb nicht auf, auch in andern Individuen wirklich sein zu können. So ist die Realität der allgemeinen Natur in ihrer Priorität vor den Individuen gewahrt, aber doch zugleich gesagt, dass sie nicht als allgemeine wirklich sei, sondern ihre Wirklichkeit thatsächlich nur in den Individuen habe und haben könne, woraus wiederum folgt, dass die Individuen keineswegs in der Einheit des allgemeinen Seins untergehen, sondern als für sich seiende Wesen stehen bleiben. So sucht Duns Skotus die Tragweite des excessiv-realistischen Princips abzuschwächen und einen Mittelweg zu finden, um beide, das Allgemeine und Einzelne, ohne gegenseitige Beeinträchtigung des einen durch das andere, miteinander zu versöhnen. Ob ihm dieses gelungen sei, ist allerdings fraglich. Wenn, wie Duns Skotus sich ausdrückt, die einheitliche allgemeine Materie in einem continuirlichen Fortgange durch das Hinzutreten der Formen immer mehr zur Bestimmtheit contrahirt wird, bis sie endlich im Individuum zur höchsten Bestimmtheit gelangt: dann wurzelt ja zuletzt doch alles Individuelle in einer realen Allgemeinheit, nämlich in der allgemeinen Materie, und es ist dann nicht abzusehen, warum denn die reale Allgemeinheit in ihrer vollen Bedeutung blos auf die Materie beschränkt bleiben, bei den allgemeinen Naturen aber, welche durch die Verbindung der allgemeinen Formen mit der Materie entstehen, in der Weise abgeschwächt werden solle, wie es im skotistischen Systeme geschieht. Wie dem auch immer sei: so viel steht fest, dass die skotistische Lehre vom Allgemeinen eine gefährliche Annäherung an die Theorie des excessiven Realismus in sich schliesst, wenn sie auch gleichwohl mit diesem nicht in Eins zusammengeworfen werden kann.

§. 216.

Doch wir wollen den Gang des skotistischen Lehrsystems weiter verfolgen. Aus der bisher entwickelten Lehre vom Allgemeinen ergibt sich nun von selbst die Bestimmung des Princips der Individuation, wie wir sie bei Duns Skotus finden. Dass das Princip der Individuation in dem skotistischen Systeme nicht die Materie sein könne, ist von selbst klar: denn die Materie ist ja das Allgemeine, welches erst

durch ein Anderes individualisirt werden soll [1]). Ebenso wenig kann aber das Princip der Individuation etwas blos Negatives sein; denn vermöge der Individualität widerstreitet es dem Individuum, in mehrere Theile, welche mit ihm gleichartig sind, zertheilt zu werden. Eine blosse Negation aber begründet keinen Widerspruch, sondern nur eine Disposition, welche der durch die Affirmation gesetzten entgegen gesetzt ist. Die Blindheit z. B. ist eine Negation, nämlich die Negation der nächsten Fähigkeit (potentia proxima) zum Sehen: aber Niemand wird sagen, dass dem blinden Auge die Fähigkeit des Sehens gar nicht und in keiner Weise zukommen könne, dass solches innerlich unmöglich sei [2]). Das Individuationsprincip muss also etwas Positives, eine positive Entität sein. Wir müssen ein Positives in dem Individuum annehmen, eine positive Realität, welche das Individuum als solches bedingt, welche das Individuum zum Individuum macht. Eine solche positive Realität allein kann Princip der Individuation sein. In der That: Jede Einheit folgt einer Entität, d. h. nur eine positive Entität kann das Prädicat der Einheit für sich in Anspruch nehmen, und jede besondere positive Entität hat auch ihre besondere ihr entsprechende und eigenthümliche Einheit. Daraus folgt, dass auch die individuelle Einheit in einer positiven Entität begründet sein müsse, dass aber diese positive Entität nicht die allgemeine Natur des Individuums sein könne, weil diese, wie wir gehört haben, ihre eigene Einheit hat. Die individuelle Einheit muss somit in einer positiven Entität begründet sein, welche als solche verschieden ist von der allgemeinen Natur; mit andern Worten: das Individuationsprincip muss etwas Positives sein, welches zur allgemeinen Natur erst hinzu kommt [3]). Aber was ist

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 5. p. 401 sq.

2) In l. sent. 2. dist 3. qu. 2. p. 374 sq. Probo, quod non sit aliquod individuum formaliter per negationem vel privationem. Primo, quia nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem in eo, sed per aliquid positivum in eo: igitur dividi in partes subjectivas non repugnat huic lapidi in eo, quod est quoddam ens, per aliquas negationes. Probatio antecedentis: quia quantumcunque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati, ... non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile vel impossibile, circumscriptis illis negationibus, cum non sint, staret tale ens cum opposito illarum negationum, et ita cum illo, cui dicitur repugnare per se, quod est impossibile.

3) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 9. p. 406 sq. Sicut unitas in communi sequitur entitatem in communi, ita quaecunque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individui, saepe prius descripta, scilicet cui repugnat divisio in plures partes subjectivas, et cui repugnat non esse hoc signatum, si est in entibus, sicut omnis opinio supponit, consequitur per se aliquam entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se realis, ut probatum est: igitur consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam: et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia totum, cujus haec est unitas, perfectum est de se.

denn nun diese positive Entität, und wie haben wir uns dieselbe zu denken?

Offenbar kann diese positive Entität nicht als ein blosses Accidens gedacht werden, wie etwa die Quantität; denn das Accidens setzt die individuelle Substanz schon als fertig voraus, weil es zu dieser erst hinzu kommen kann; hier aber fragt es sich, wodurch die individuelle Substanz selbst in ihrer Individualität hergestellt werde [1]. Wir müssen vielmehr, um das Wesen des Individuationsprincips zu bestimmen, die Analogie der specifischen Differenz zu Hilfe nehmen. Die specifische Differenz constituirt, indem sie sich mit der Gattung verbindet, die Species. Sie verhält sich also zur Gattung, wie die Form zur Materie, und die Species stellt sich somit dar als ein Ganzes, welches aus einem materiellen und aus einem formellen Momente besteht. Dieses Ganze bildet eine Einheit, vermöge deren es ihm widerstreitet, in mehrere Species der gleichen Ordnung sich zu vertheilen, und diese Einheit ist bedingt durch die specifische Differenz, durch welche die Gattung zu einem bestimmten, in sich abgeschlossenen Etwas zusammengezogen wird. Ganz ebenso verhält es sich nun auch mit der individuellen Differenz. Indem dieselbe zur Species hinzukommt und mit derselben sich verbindet, constituirt sie in Verbindung mit der Species das Individuum. Sie verhält sich also zur Species gleichfalls wie die Form zur Materie. Als Form actualisirt sie die Species in bestimmter Weise, und dadurch, dass sie dieselbe actualisirt, contrahirt sie dieselbe zum Individuum und bildet so in Einheit mit der Species jenes Ganze, welchem die individuelle Einheit zukommt. Vorher verhält sich die Species blos potentiell zu der Bestimmtheit, welche sie im Individuum gewinnt, indem aber die individuelle Differenz als Form hinzutritt, erhebt sie sich in Einheit mit dieser Differenz zum bestimmten Individuum, welches als solches schlechterdings incommunicabel ist, weil die individuelle Differenz als solche nichts gemein hat mit jeder andern individuellen Differenz in der gleichen Ordnung.

Daraus sehen wir, dass nach der skotistischen Lehre die Individualität nicht von der Materie, sondern von der Form kommt, und dass es in der Stufenleiter der Formen die *letzte* Form ist, welche als das Princip der Individuation bezeichnet werden muss. Diese letzte Form ist jedoch nicht aufzufassen als eine Sache (res), welche zur Species als zur andern Sache (res) hinzukömmt, sondern nur als eine *Realität*, welche zur Realität der Species hinzutritt. Sie ist also die *letzte* formale Realität des Dinges. Diese letzte Realität gibt dem Dinge seine individuelle Bestimmtheit, und contrahirt es zur Individualität, „ad esse hanc rem." Sie schlägt nicht in die

1) In I. sent. 2. dist. 3. qu. 4, 3 sqq. p. 583 sqq.

Quidditát des Dinges ein, sie gibt demselben keine quidditative Bestimmtheit, sondern sie bewirkt blos, dass das quidditativ schon bestimmte Wesen dieses individuelle Wesen sei und kein anderes. Die Schüler Duns Skots haben dieselbe ganz treffend mit dem Ausdrucke „Häcceität" bezeichnet, und daher die skotistische Lehre dahin formulirt, dass das Princip der Individuation die Häcceität sei [1]).

So haben wir uns denn den Fortgang des Seins von der reinen Unbestimmtheit der Materie zur höchsten Bestimmtheit im Individuum in folgender Weise zu denken: Zuerst wird die Materie durch die allgemeinsten generischen Formen zu den allgemeinsten Gattungen bestimmt und differenziirt. Dann werden diese Gattungen im continuirlichen Fortgange wieder durch die specifischen Differenzen weiter bestimmt und contrahirt bis herab zu den letzten Arten. Zu den Individuen endlich werden diese Species contrahirt durch die letzte formale Realität, durch die Häcceität. Die allgemeine menschliche

1) In 1. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 11. p. 407 sq. Ulterius declarando solutionem istam, quae sit ista entitas, a qua sit unitas ista perfecta, per simile ad entitatem, a qua sumitur differentia specifica, potest declarari. Nam differentia quidem specifica, sive entitas, a qua sumitur differentia specifica, potest comparari ad illud, quod est juxta se, vel ad illud, quod est supra se. Primo modo differentiae specificae et illi entitati specificae repugnat per se dividi in plura essentialiter specie vel natura, et per hoc repugnat toti, cujus illa entitas est per se pars. Ita in proposito huic entitati individuali repugnat primo dividi in quascunque partes subjectivas, et per ipsam repugnat talis divisio per se toti, cujus illa entitas est pars: et tantummodo est differentia in hoc, quia illa unitas naturae specificae minor est ista unitate, et propter hoc illa non excludit omnem divisionem, quae est secundum partes subjectivas, sed tantum illam divisionem, quae est partium essentialium; ista autem excludit omnem.... Comparando autem ad illud, quod est supra se, dico, quod illa realitas, a qua sumitur differentia specifica, est actualis respectu illius realitatis, a qua sumitur genus vel ratio generis, ita quod haec realitas non est formaliter illa.... Quandoque tamen illud contrahens est aliud a forma, a qua sumitur ratio generis; quandoque autem non est res alia, sed tantum alia formalitas vel alius conceptus ejusdem rei: et secundum hoc aliquà differentia specifica habet conceptum non simpliciter simplicem, puta quae sumitur a formali; aliqua habet conceptum simpliciter simplicem, quae scilicet sumitur ab ultima abstractione formae.... Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem; sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae. Quoad aliud etiam est dissimilis, quod illa realitas specifica constituit compositum, cujus est pars, in esse quidditativo, quia ipsa est entitas quaedam quidditativa: ista autem entitas individui est primo diversa ab omni entitate quidditativa, quod probatur ex hoc, quia intelligendo quamcunque entitatem quidditativam, loquendo de entitate quidditativa limitata, non habetur in quidditate intellecta, unde ipsa sit haec; ergo illa entitas, quae de se est haec, est alia entitas a quidditate vel ab entitate quidditativa: non potest ergo totum, cujus est pars, constituere in esse quidditativo, sed in esse alterius rationis.

Natur z. B. wird durch die Socratität oder Platonität, welche sich zu der Natur wie die letzte Form verhält, zu Socrates und Plato. Und so im Uebrigen.

Halten wir nun diese Grundsätze fest, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältnisse das Allgemeine zum Besondern, die allgemeine (specifische) Natur zur Individualität in den Dingen steht. Zwischen beiden muss nämlich ein Unterschied obwalten, und dieser Unterschied kann nicht ein blos gedachter sein; denn die allgemeine Natur ist der Individualität vorausgesetzt, und wird eben durch die individuelle Differenz, in so fern sie sich zu ihr als letzte Form verhält, zum Individuum contrahirt. Der Unterschied zwischen beiden ist somit in der Sache selbst gegeben, es ist zwischen beiden ein Unterschied a parte rei anzunehmen, weil der Sache nach selbst das eine nicht das andere ist. Allein dieser Unterschied ist doch nicht ein eigentlich realer, d. i. ein Unterschied wie zwischen Sache und Sache (res et res), weil eben die individuelle Form nicht eine andere *Sache* (res) ist, als die specifische, sondern nur als eine andere *Realität* betrachtet werden muss. Er ist vielmehr zu fassen als ein Unterschied zwischen zwei Realitäten ein und derselben Sache: und das ist ein *formaler* Unterschied. Beide, das Einzelne und das Allgemeine, das Individuum und die allgemeine Natur des Individuums sind also der Sache nach Eins, oder vielmehr, sie sind in der Wirklichkeit Eine Sache, Ein Ding; aber beide sind doch von einander formell verschieden. Ihr Unterschied ist nicht blos in der Sache begründet, sondern er liegt selbst schon in der Sache; das Denken findet diesen Unterschied vor, und weil er doch kein eigentlich realer, d. h. kein Unterschied wie zwischen res et res ist, so müssen wir ihn als einen Unterschied wie zwischen Realität und Realität ein und derselben Sache, d. h. als einen formalen bezeichnen, welcher als solcher zwischen dem eigentlich realen und dem blos gedachten Unterschiede in der Mitte steht[1]).

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 15. p. 413. Omnis entitas quidditativa, sive partialis, sive totalis alicujus generis, est de se indifferens, ut entitas quidditativa, ad hanc entitatem et illam; ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate (individuali), ut est haec: et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum: et sicut oppositum non includit suam entitatem, quâ est hoc in quantum natura, ita nec materia in quantum natura suam includit entitatem, qua est haec materia, nec forma in quantum natura, includit suam; ergo ista entitas (individualis) non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum: ita, quod quodlibet commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui, quantuncunque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter, nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde

So viel über die metaphysischen Grundlehren des skotistischen Systems. Dass dieselben unter sich enge zusammenhängen, dass immer die eine mit Nothwendigkeit aus der andern folgt, und dass sie zuletzt alle in der Grundvoraussetzung einer einheitlichen allgemeinen Materie für alle geschöpflichen Dinge wurzeln, und nur in dieser Voraussetzung ihre hinreichende Erklärung finden, dürfte die bisherige Entwicklung jener Grundlehren zur Genüge herausgestelltt haben. Man glaubt in der Reihenfolge dieser skotistischen Grundlehren in der That einen fortlaufenden Commentar zur Metaphysik des Avicebron vor sich zu haben. Vergleichen wir daher dieselben mit den metaphysischen Grundlehren des heil. Thomas, so kann es uns schon jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass beide, das thomistische und skotistische Lehrsystem, nicht etwa blos in einzelnen Lehrpunkten von einander abweichen, sondern dass zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied obwaltet, dass das eine einen wesentlich andern Charakter aufweist, als das andere. Doch es möge hier genügen, dieses im Allgemeinen angedeutet zu haben: wir werden später ohnediess noch die Unterschiede zwischen beiden Systemen im Detail darzustellen haben.

§. 217.

Wir gehen zur skotistischen Erkenntnisslehre über. Duns Skotus hat die allgemeinen Grundzüge derselben mit den übrigen Scholastikern gemein. Alle Erkenntniss geht von der sinnlichen Wahrnehmung aus [1]). Der Sinn erfasst das Einzelne, der Verstand dagegen das Allgemeine, die allgemeinen Naturen der Dinge [2]). Wenn also dem Sinne die individuelle Einheit entspricht, so entspricht dagegen dem Verstande jene andere geringere Einheit, welche der individuellen Einheit vorausgesetzt ist, — die Wesens- oder Natureinheit. Der allgemeine Begriff des Verstandes hat nämlich zum Inhalte jene gemeinsame Natur, welche in den einzelnen Dingen hervortritt, und von diesen in ihrer Einzelheit formell verschieden ist. Die universelle Einheit, wie sie im Begriffe sich darstellt, hat also zum Gegenstande die objective Natureinheit und correspondirt mit derselben [3]). Jn wie fern beide von einander doch verschieden sind, haben wir bereits gesehen.

Das Medium, wodurch der Verstand die intelligibeln Naturen der Dinge erkennt, ist die intelligible Species. Duns Skotus sucht weit-

accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica accipitur: sed semper in eodem sive parte, sive toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

1) In l. sent. 2. dist. 11. qu. 1, 3. p. 653.

2) Quaest univers. qu. 13. art. 2, 15. Proprium objectum intellectus est universale, sicut singulare est objectum sensus

3) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 1, 7. p. 357.

läufig nachzuweisen, dass wir intelligible Species als Medien der intellectiven Erkenntniss anzunehmen haben. Das Object der Verstandeserkenntniss, sagt er, ist das Allgemeine als solches. Das Object ist aber der Natur nach früher, als die Erkenntniss desselben. Folglich muss das Allgemeine als solches vorher dem Verstande präsent sein, damit er dasselbe zu erkennen vermöge. Als Allgemeines ist ihm aber das Object nicht präsent in der sinnlichen Vorstellung oder im Phantasma; denn dieses hat immer den Charakter der Einzelheit. Folglich muss es ihm in einem andern präsent sein, welches von dem Phantasma wesentlich verschieden ist: und dieses andere ist eben die intelligible Species[1]). Zudem unterscheidet der „Philosoph" zwischen dem thätigen und möglichen Verstande, und weist dem thätigen Verstande die Function zu, das der Potenz nach Intelligible actu intelligibel zu machen. Diese Thätigkeit des thätigen Verstandes muss nun aber offenbar eine reale Wirkung haben, wie jede andere Thätigkeit; diese Wirkung kann jedoch nicht in dem Phantasma liegen, denn in dem Phantasma bringt der thätige Verstand keine Veränderung hervor, und brächte er sie auch hervor, so würde solches Nichts nützen für die intellective Erkenntniss, weil das Phantasma für sich allein keine intellective Erkenntniss bedingen kann. Was also der thätige Verstand hervorbringt, das muss in dem möglichen Verstande sein. Und hier kann die Wirkung, auf erster Linie wenigstens, nicht der Act der Erkenntniss selbst sein; denn dieser setzt das Object voraus, und ist ohne dieses nicht möglich. Die Wirkung des thätigen Verstandes im möglichen Verstande muss also auf erster Linie etwas sein, wodurch das Object nach seinem intelligibeln Sein und sub ratione universalitatis repräsentirt wird: und das ist eben die intelligible Species. Durch diese ist dann die Erkenntniss des Gegenstandes selbst bedingt[2]).

1) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 6, 5 sq. p. 517 sq.

2) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 6, 8. p. 521. Intellectus agens est potentia mere activa secundum Philosophos, quia „est illud, quo est omnia facere," sicut possibilis est, „quo est omnia fieri," et secundum Philosophum est sicut „ars ad materiam," i. e. ita comparatur ad intellectum possibilem, sicut ars ad materiam. Omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem et unum: ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum: et ita intellectus agens non transferret objectum ab ordine in ordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili, quam phantasma; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente. Illud autem primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu: universale autem in actu praecedit actum intelligendi, sicut praedictum est in antecedente, quia objectum sub ratione objecti praecedit actum. Et confirmatur ratio, quia intellectus agentis est, facere de non universali universale, vel de intellecto in potentia intellectum in actu.... Cum autem universale, in quantum universale, nihil

Nun entsteht aber die Frage: Welches sind denn überhaupt die Factoren der intellectiven Erkenntniss? Mit andern Worten: Ist in der intellectiven Erkenntniss der Verstand allein thätig, so dass seine Thätigkeit allein die Erkenntniss erzeugt? Oder ist es umgekehrt die Thätigkeit des Objectes allein, welche die Erkenntniss seiner selbst in uns hervorbringt? Oder endlich concurriren beide, die Thätigkeit des Verstandes und die Thätigkeit des Objectes miteinander zur Hervorbringung der intellectiven Erkenntniss in unserm Vestande? — Duns Skotus entscheidet sich für die dritte Alternative. Der Verstand allein kann die Erkenntniss nicht erzeugen; denn in dieser Voraussetzung müsste er alle Begriffe von Natur aus in sich schliessen, um sie aus sich selbst heraus produciren zu können. Aber das widerstreitet der Natur unserer Erkenntniss. Denn jede Erkenntniss hat Bezug auf ein bestimmtes Object, sie beruht auf einer gewissen Verähnlichung des Subjectes mit dem Objecte, sie wird durch das Object specificirt, und je vollkommener das Object ist, desto vollkommener ist auch die darauf bezügliche Erkenntniss. Die Erkenntniss ist also wesentlich auch durch das Object bedingt: sie ist nicht rein spontan, sondern auch receptiv [1]). Eben so wenig kann aber auch das Object die alleinige Ursache der Erkenntniss sein, so dass der Verstand in der Erkenntniss sich rein passiv verhielte. Diess geht schon daraus hervor, dass die Vollkommenheit einer Erkenntniss nicht einzig und allein von der Vollkommenheit des Objectes abhängt, sondern dass wir auch um so besser und vollkommener erkennen, je mehr wir unsere Denkkraft anspannen. Ist nämlich die vollkommnere Erkenntniss durch eine energischere Denkthätigkeit bedingt, so muss auch die Erkenntniss überhaupt

sit in existentia, sed tantum sit in aliquo, ut repraesentante objectum sub illa ratione: ista verba nullum intellectum habent, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo, quod fuit repraesentativum singularis.... hoc realiter est facere repraesentativum sub ratione universalis, quia actio talis non terminatur, nisi ad repraesentativum objecti sub ratione universalis: ergo talis actio intellectus agentis terminatur ad aliquam formam realem in existentia, quae formaliter repraesentat universale, in quantum universale, quia aliter non posset terminari actio ejus ad universale sub ratione universalis.

1) In 1 sent. 1. dist. 3. qu. 7. n. 2 sqq. n. 20. p. 588. Et etiam, quia tunc (sc. si intellectio esset unica causa cognitionis) actus non esset similitudo objecti, nec distingueretur essentialiter propter distinctionem objecti, quia essentialis distinctio non est ab eo, quod non est causa, nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu hinc inde ex parte intellectus. Probatio, quia posita causa totali efficacius operante, sequitur perfectior actio, et ita si anima esset causa totalis, ubicunque ipsa ex parte sui perfectius ageret ex majori conatu, perfectiorem intellectionem produceret. et ita intellectio Dei non esset perfectior intellectione muscae, quod est contra Philosophum, ponentem 10 Eth. c. 1. felicitatem in speculatione objecti perfectissimi.

durch eine subjective Denkthätigkeit mitbedingt sein[1]). Und so müssen wir denn nothwendig annehmen, dass beides zur intellectiven Erkenntniss concurrirt, die Thätigkeit des Verstandes und das Object. Eines ohne das andere würde keine Erkenntniss zu Stande zu bringen vermögen[2]). Ein analoges Verhältniss findet schon in der sinnlichen Erkenntniss statt[3]); um so mehr muss dieses Verhältniss Geltung haben in der intellectiven Erkenntniss. Ein grösseres Gewicht fällt hiebei allerdings auf die Verstandesthätigkeit; aber das Object kann deswegen nicht ausgeschlossen sein[4]). Wie der Vater ohne die Mutter nicht zeugen kann, so kann auch der Verstand ohne Object keine Erkenntniss erzeugen[5]). Nur frägt es sich noch, wie wir denn diese Thätigkeit des Verstandes in der Erkenntniss aufzufassen haben. Fällt die Thätigkeit ausschliesslich dem thätigen Verstande zu; oder muss auch der mögliche Verstand als thätig gedacht werden? Duns Skotus spricht sich nicht entschieden für die eine oder für die andere Alternative aus. Fällt die Thätigkeit in der Erkenntniss, sagt er, einzig dem thätigen Verstande zu, dann muss demselben eine doppelte Thätigkeit zugeschrieben werden. Die erste besteht darin, dass er das der Potenz nach Intelligible zur actuellen Intelligibilität erhebt, und so die intelligible Species hervorbringt; die andere darin, dass er das der Potenz nach Erkannte zum actu Erkannten macht, indem er in dem möglichen Verstande durch das Medium der intelligibeln Species die wirkliche Erkenntniss hervorbringt[6]). Ist aber auch der mögliche Verstand in der Erkenntniss thätig, dann bleibt die Thätigkeit des thätigen Verstandes blos auf die Hervorbringung der intelligibeln Species beschränkt, während die geistige Besitzergreifung des Gegenstandes durch die intelligible Species in der wirklichen Erkenntniss der Thätigkeit des möglichen Verstandes zuzuschreiben ist[7]). Da jedoch

1) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 7, 17. p 586.

2) Ib. n. 20. p. 588. Si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem: sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Quodl. 15, 2 sqq p. 411 sqq.

3) In 1 sent 1. dist. 3. qu. 7, 24. p 592.

4) In l. sent. l. dist. 3. qu. 8, 2. p 609 sq.

5) In l. sent. 1 dist. 3. qu. 7, 21. p. 588 sq, Quodlib. 15, 10. p. 424.

6) Quodlib. 15, 16. p. 426 sq. De isto articulo si prima via tenetur, posset dici, quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentiâ intellecto actu intellectum Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili, correspondens isti duplici actioni intellectus agentis: quarum prima est receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis: et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili per secundam actionem intellectus agentis.

7) Quodl. 15, 18. p. 429 sq.

zwischen dem thätigen und möglichen Verstande kein realer Unterschied stattfindet, so dürfte wohl, meint Duns Skotus, die erstere Ansicht vorzuziehen sein [1]).

§. 218.

Wenn nun dieses die Art und Weise ist, wie die Verstandeserkenntniss überhaupt zu Stande kommt, so fragt es sich weiter, welches denn der Ordnung der Entstehung nach die erste Erkenntniss des Verstandes sei. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Duns Skotus zwischen verworrener und deutlicher Erkenntniss [2]). Handelt es sich nun zunächst um die verworrene, unbestimmte Erkenntniss, dann sind es der Ordnung der Zeitfolge nach nicht die allgemeinsten Begriffe, welche zuerst in der Erkenntniss des Verstandes hervortreten, sondern es sind vielmehr die alleruntersten Artsbegriffe, welche als die ersten in unserm Verstande auftauchen. Nicht das Allgemeinste, sondern das am wenigsten Allgemeine erkennen wir zuerst [3]). Jede natürliche Ursache bringt nämlich, falls kein Hinderniss dazwischen tritt, so viel an ihr liegt, immer die vollkommenste Wirkung hervor, welche sie überhaupt hervorbringen kann. Nun sind aber alle Factoren, welche zu jener ersten Erkenntniss des Verstandes, von welcher die Rede ist, concurriren, natürliche Ursachen, weil sie dem Acte des Willens vorangehen, und ein Hinderniss steht ihrer vollen Wirksamkeit nicht im Wege. Folglich muss auch die erste Verstandeserkenntniss, welche sie hervorbringen, die vollkommenste sein. Die vollkommenste Erkenntniss ist aber die Erkenntniss der untersten Art, der speciellste Artsbegriff (species specialissima); denn die allgemeineren Begriffe, unter welchen der unterste Artsbegriff steht, stehen zu dem Inhalte des Letztern im Verhältniss der Theile zum Ganzen: das Ganze ist aber immer vollkommener, als der Theil. Daraus folgt, dass das erst Erkannte nicht die allgemeinsten Begriffe sein können, sondern dass vielmehr umgekehrt die speciellsten Begriffe die ersten in unserer Erkenntniss sein müssen [4]). In der That,

1) Ib. n. 20. p. 431.

2) In l. sent. 1. dist. 3 qu. 2, 21. p. 409. Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur, sicut exprimitur per nomen; distincte vero, quando concipitur, sicut exprimitur per definitionem.

3) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2, 22. p. 409 His praeintellectis primo pono ordinem originis in cognitione eorum actuali, quae concipiuntur confuse, et quoad hoc dico, quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum.

4) Ib. l. c. n. 23. p. 410. Causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum potentiae suae, quando non est impedita; igitur ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum primum actum intellectus sunt causae mere naturales, quia praecedunt om-

wäre die gegentheilige Ansicht die richtige, dann wäre die Metaphysik, welche die allgemeinsten Begriffe zum Gegenstande hat, nicht blos der Ordnung der Natur, sondern auch der Ordnung der Zeit nach die erste Wissenschaft: was doch gewiss nicht zugegeben werden kann [1]). Zudem, wäre die erste Erkenntniss des Verstandes das Allgemeinste: wie lange würden wir dann brauchen. bis wir in einem gegebenen Falle zur Erkenntniss der Natur eines Dinges gelangten, welches gegenwärtig in den Bereich unserer sinnlichen Erfahrung eintritt. Wir müssten auf der Leiter aller allgemeinen Begriffe, unter welche dieses Ding fällt, erst herabsteigen bis zu dem Dinge selbst. und am Ende dieses intellectuellen Processes würde erst die Erkenntniss der Natur des gegebenen Dinges eintreten. Das ist denn doch in keiner Weise anzunehmen. Das Ersterkannte muss vielmehr dasjenige sein, was mit dem geringsten Aufwande von Denkthätigkeit vom Sinnlichen abstrahirt wird: und das sind nicht die allgemeinsten, sondern die speciellsten Begriffe [2]).

Handelt es sich jedoch nicht, wie bisher, von der verworrenen, sondern von der deutlichen Erkenntniss, dann gilt das Umgekehrte; dann sind die allgemeinsten Begriffe das Ersterkannte, während die speciellen Begriffe erst auf jene folgen können. Denn die deutliche Erkenntniss eines Gegenstandes resultirt ja gerade daraus, dass wir alles dasjenige im Besondern erkennen und unterscheiden, was in dem Wesen desselben eingeschlossen ist. Nun ist aber der Begriff des Seienden in allen untergeordneten speciellen Begriffen quidditativ eingeschlossen, weil ja alle Dinge eben Dinge, Wesen (entia) sind. Folglich ist ein deutlicher Begriff gar nicht möglich ohne den vorgängigen Begriff des Seienden oder des Wesens. Dieser Begriff ist ein einfacher, und kann daher nicht verworren, sondern nur deutlich gedacht werden. Folglich ist der Begriff des Seienden der erste deutliche Begriff, und kein anderer Begriff kann deutlich gedacht werden ohne Voraussetzung dieses ersten deutlichen Begriffes. Damit ist nun von selbst festgestellt, dass die deutliche Erkenntniss von dem allgemeinsten Begriffe auf der Leiter der nächstfolgenden Begriffe bis zu den untersten Artsbegriffen herabsteigt, und dass also hier nicht das Besondere, sondern das Allgemeine in der Erkenntniss das erste

nem actum voluntatis, et non sunt impeditae, ut patet. Ergo primo producunt perfectissimum conceptum, in quem possunt. Ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimae Si enim aliquis alius esset. puta conceptus alicujus communioris, ille esset perfectissimus, in quem ista possent; et cum conceptus illius communioris sit imperfectior conceptu speciei specialissimae, sicut pars est imperfectior toto, sequeretur, quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita nunquam causarent conceptum illum

1) Ib l. c. — 2) Ib. l. c. n. 24.

ist[1]). Und deshalb geht denn auch die Metaphysik, wenn es sich um die distincte Erkenntniss handelt, den übrigen Wissenschaften voraus, weil sie die Principien der letztern zu verdeutlichen und zu begründen hat, und daher dieselben im Grunde erst bedingt und ermöglicht[2]).

Wir sehen, Duns Skotus tritt auch in der Lösung dieses Problems „de primo intelligibili" in entschiedenen Gegensatz mit der thomistischen Lehre; denn Thomas stellte, wie wir gesehen haben, in Bezug auf dieses Problem gerade die entgegengesetzten Lehrsätze auf. Wir mussten daher diesen Punkt ausführlich erörtern, und diess zwar um so mehr, als derselbe von den Anhängern der beiderseitigen Lehrsysteme im Verfolge der Zeit heftig controvertirt worden ist.

Nachdem wir nun auch die Erkenntnisslehre des Duns Skot in ihren Hauptgrundsätzen kennen gelernt haben, ist es endlich an der Zeit, dass wir der theologischen Lehre unseres Philosophen uns zuwenden. Sehen wir daher, was das skotistische System in diesem Gebiete uns Eigenthümliches bietet.

§. 219.

Wie Thomas von Aquin, so behandelt auch Duns Skotus vor Allem die Frage, ob der Satz: „Deus est" ein durch sich selbst bekannter Satz, eine unmittelbar evidente Wahrheit sei, welche einen Beweis weder bedürfe noch zulasse. Und er entscheidet in ähnlicher Weise, wie sein Vorgänger. Verstehen wir nämlich unter dem Sein, welches wir in der gedachten Proposition Gott beilegen, das reale Sein Gottes selbst, dann ist es an sich klar, dass dieses Sein ihm zukommt, und es bedarf dafür keines Beweises[3]). Anders aber verhält

1) Ib. l. c. n. 24. p. 410 sq. Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico, quod est e converso, quod primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, et quae sunt remotiora, posteriora sunt. Hoc sic probo, quod ex secundo praemisso nihil concipitur distincte, nisi quum concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali. Ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus. Ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quod habet conceptum simpliciter simplicem: ergo potest concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia distincte cognoscere habetur per definitionem, quae inquirit per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definitivum. In divisione autem prius occurrunt conceptus communiores, deinde genera et differentiae, in quibus concipitur distincte conceptus communior.

2) Ib. l. c. n. 25. p. 411.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 4. p. 239. Dico, quod propositio illa est per

es sich, wenn es sich um den Begriff handelt, welchen wir von Gott haben, wenn also die Frage so gestellt wird: Ist es unmittelbar evident, dass dem Begriffe des göttlichen Wesens, welchen wir in unserm Verstande haben, ein reales göttliches Wesen in der Wirklichkeit entspreche? In diesem Sinne muss nach Duns Skotus die unmittelbare Evidenz des Daseins Gottes in Abrede gestellt werden [1]). Denn abgesehen von allem Uebrigen, ist der Begriff, welchen wir von Gott haben, kein einfacher; er ist vielmehr zusammengesetzt aus mehreren Begriffen, in so fern wir nämlich Gott denken als das unendliche, als das nothwendige, als das höchst weise, höchst gute Wesen, u. s. w. Ein solcher zusammengesetzter Begriff lässt nun aber eine unmittelbar evidente Prädication nur unter der Bedingung zu, dass vorher schon die Zusammengehörigkeit jener Momente, aus welchen er besteht, unmittelbar evident ist. Allein diese Bedingung ist in unserm Falle nicht gegeben. Denn bei allen jenen Bestimmungen, welche wir im Begriffe Gottes zusammenfassen, ist die Zusammengehörigkeit derselben mit dem Begriffe Gottes nicht durch sich selbst einleuchtend, sondern muss erst anderswoher, durch Beweise nämlich, einleuchtend gemacht werden. Folglich kann auch dann, wenn wir ihm das Prädicat des Seins beilegen, die Zusammengehörigkeit dieses Prädicats mit dem Subjecte nicht an sich einleuchtend sein, sondern muss gleichfalls anderswoher, nämlich durch Beweise, evident gemacht werden [2]). Und diese Beweise

se nota, quae conjungit ista extrema: „esse" et „essentiam divinam," ut est haec, sive *Deum* et *esse* sibi proprium.

1) Ib. l. c. Quod si quaeritur, an esse insit alicui conceptui, quem nos concipimus, ita quod sit propositio per se nota, in qua enunciatur esse de tali conceptu, puta in tali propositione, cujus extrema possunt a nobis concipi, — potest enim in intellectu nostro esse aliquis conceptus de Deo dictus non communis sibi et creaturae, puta necessario ens, vel ens infinitum, vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo, quo a nobis concipitur, — dico, quod nulla talis est per se nota.

2) Ib. l. c. n. 5. p. 240 sq. Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici, nisi sit per se notum, partes illius conceptus uniri. Nullus autem conceptus, quem habemus de Deo, proprius sibi et non conveniens creaturae, est simpliciter simplex, vel saltem nullus, quem nos distincte percipimus esse proprium Dei, est simpliciter simplex. Ergo nihil est per se notum de tali conceptu, nisi per se notum sit, partes conceptus illius uniri. Sed hoc non est per se notum, quia unio illarum partium demonstratur per duas rationes. Major manifesta est, quia ratio in se falsa est de omni falsa, ergo nulla ratio est de aliquo vera, nisi sit in se vera. Ergo ad hoc, quod cognoscatur aliquid esse verum de aliqua ratione, vel ipsam esse veram de aliquo, oportet cognoscere ipsam veram esse in se. Non est autem ratio in se vera, nisi partes illius rationis sint unitae. Et sicut oportet scire quantum ad praedicationes quidditativas, quod partes illius rationis possint uniri quidditative, puta quod altera contineat alteram formaliter; ita quantum ad veritatem propositionis enunciantis esse, oportet cognoscere, partes rationis subjecti vel praedicati uniri actualiter.... Probatio

können dann im Allgemeinen nur aposterioristischer Natur sein, weil sie für unsere Erkenntniss bestimmt sind, und unsere Erkenntniss von den Wirkungen zur Ursache fortschreitet [1]).

Fragen wir nun, welches denn die Beweise sind, die Duns Skotus für das Dasein Gottes führt, so schlägt er in seinem Beweissystem folgenden Gang ein. Vor Allem beweist er, dass eine höchste wirkende Ursache angenommen werden müsse. Thatsächlich nämlich gibt es Dinge, welche hervorgebracht sind. Was aber hervorgebracht ist, setzt eine Ursache voraus, welche es hervorbringt; denn es kann weder aus Nichts entstehen, noch von sich selbst hervorgebracht sein — beides widerstreitet der Vernunft. Ist jene Ursache wiederum hervorgebracht, dann recurrirt die nämliche Voraussetzung, und so fort. Wollen wir also nicht einen Fortgang in's Unendliche annehmen, — und wir können ihn nicht annehmen, weil er gleichfalls der Vernunft widerstreitet, — so müssen wir zuletzt zu einer ersten und höchsten wirkenden Ursache kommen, welche als solche nicht mehr hervorgebracht ist, sondern durch sich selbst existirt. Das ist die erste Primität [2]).

Dann beweist Duns Skotus, dass wie eine höchste wirkende, so auch eine höchste Zweckursache angenommen werden müsse. Alle hervorgebrachten Dinge sind nämlich als solche auch zu bestimmten Zwecken hingeordnet, folglich hängen sie nicht blos ab von einer wirkenden, sondern auch von einer Zweckursache, welche über ihnen steht, weil sie ohne Voraussetzung eines Zweckes ihres Daseins nicht da wären. Ist nun diese Zweckursache der Dinge wiederum von der Art, dass sie zu einem bestimmten Zwecke hingeordnet ist, dann hängt sie wiederum von einer höhern Zweckursache ab, welcher ihr ihre bestimmte Zweckbeziehung gibt, und so fort. Folglich müssen wir auch hier wiederum, falls wir nicht unvernünftiger Weise einen Fortgang in's Unendliche annehmen wollen, zuletzt auf eine höchste Zweckursache kommen, welche nicht mehr auf einen höhern Zweck bezogen ist, sondern absolut in sich selbst ruht. Das ist die zweite Primität [3]).

Endlich sucht Duns Skotus darzuthun, dass wie eine höchste wirkende und Zweckursache, so auch ein höchst vollkommenes Sein über

minoris: Quemcunque conceptum concipimus sive boni sive veri, si non contrahatur per aliquid, ut non sit conceptus simpliciter simplex, ut dicendo: „summum bonum" vel „infinitum bonum," vel „increatum," vel „immensum," et sic de aliis, nullus talis est proprius Deo. Voco autem conceptum simpliciter simplicem, qui non est resolubilis in aliquos conceptus simplices, quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci. Report. Par. l. 1. dist. 3. qu. 2.

1) In l. sent. 1. dist. 2 qu. 2, 10. p. 245 sq.

2) In l. sent. 1. dist. 2 qu. 2, 11. p. 247. De primo principio, c. 3. concl. 2 sqq.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 17. p. 255. De prim. princ. c. 3. concl. 9 sqq. p. 233, a.

allen Dingen angenommen werden müsse. Da nämlich die hervorgebrachten Dinge mehr oder weniger vollkommen sind, so muss diese Stufenfolge der Vollkommenheit zuletzt enden in einem Vollkommensten. Ist nun dieses nicht absolut vollkommen, so reducirt es sich selbst wiederum auf ein Vollkommeneres, weil es dann selbst wiederum in der Reihe des mehr oder minder Vollkommenen steht. Und so fort. Soll also die Stufenleiter der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgehen, so müssen wir auch hier zuletzt auf ein absolut vollkommenes Wesen kommen, welches als solches das erste ist, und kein vollkommeneres Wesen mehr über sich voraussetzt. Das ist die dritte Primität [1].

Fassen wir nun diese drei Primitäten, welche im Bisherigen erwiesen worden sind, näher in's Auge, so sehen wir leicht, dass die eine die andere einschliesst, d. h. dass jenem Wesen, welchem die eine Primität zukommt, nothwendig auch die andern beiden Primitäten zukommen müssen. Eine wirkende Ursache nämlich, welche durch sich selbst wirksam ist, wirkt immer um eines Zweckes willen, und je höher die Ursache steht, desto höher ist auch der Zweck, um dessen willen sie wirksam ist. Die höchste wirkende Ursache muss also auch um des höchsten und letzten Zweckes willen thätig sein. Nun kann aber jene höchste wirkende Ursache nicht um eines ausser ihr selbst liegenden Zweckes willen thätig sein, weil sie sonst von etwas ausser ihr Seiendem abhängig und folglich nicht mehr die höchste und letzte Ursache wäre. Folglich ist sie selbst der Zweck ihrer Wirksamkeit, und da ihre Wirksamkeit, wie wir gesehen haben, den letzten und höchsten Zweck verfolgt, so ergibt sich hieraus, dass die höchste wirkende Ursache zugleich auch die höchste Finalursache ist, dass also die erste Primität die zweite nothwendig in sich schliesst [2]. Das Gleiche gilt auch von der dritten Primität. Die erste Ursache verhält sich nämlich zu ihren Wirkungen nicht als causa univoca, sondern als causa aequivoca; denn ihre Wirkungen sind nicht gleichartig mit ihr selbst. Jede causa aequivoca ist aber stets vollkommener als ihre Wirkungen: folglich muss auch die erste Ursache das vollkommenste Wesen sein: — die erste Primität schliesst auch die dritte nothwendig in sich ein [3].

Jenes Wesen nun, welchem die gedachten drei Primitäten zukommen, oder vielmehr, welches wir unter den gedachten drei Primitäten denken, nennen wir Gott. Folglich ist durch die bisher geführten

1) De prim. princ. c. 3. concl. 11 sq. p. 233, a. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 17. p. 256 sq. — 2) Ib. l. c. p. 257.

3) Ib. l. c. Primum efficiens non est univocum respectu illarum naturarum effectarum, sed aequivocum: ergo eminentius et nobilius eis: ergo primum efficiens est eminentissimum. De prim. princ. c. 3. concl. 15. p. 233, b.

Beweise das Dasein Gottes begründet und gewährleistet. Das Dasein Gottes kann unmöglich geläugnet werden.

Durch die bisher entwickelten Prämissen ist aber zugleich auch die Einheit Gottes festgestellt. Jenes Wesen nämlich, welchem die gedachten drei Primitäten zukommen, kann wesentlich nur Eines sein, und schliesst wesentlich alle Pluralität aus. Vermöge jener drei Primitäten existirt nämlich das göttliche Wesen nothwendig. Denn es schliesst ja jede Ursache seines Daseins aus, und was keine Ursache seines Daseins hat und doch existirt, das existirt aus sich selbst nothwendig [1]. Gäbe es nun zwei Naturen, welchen die Nothwendigkeit des Seins eigen wären, so müssten sie sich durch gewisse reale Momente von einander unterscheiden, während sie ein anderes Moment mit einander gemein haben müssten. Jene unterscheidenden Momente könnten dann aber möglicher Weise entweder von der Art sein, dass sie die nothwendige Existenz der beiden göttlichen Naturen begründeten, oder sie könnten sich dazu gleichgiltig verhalten. Allein keine dieser beiden Alternativen ist zulässig. Denn würden die unterscheidenden Momente die nothwendige Existenz der beiden göttlichen Naturen begründen, dann würde, weil die beiden Naturen schon vermöge desjenigen Momentes, welches sie mit einander gemein haben, nothwendig existiren, die nothwendige Existenz derselben zweifach begründet sein, was nicht zulässig ist. Würden sie sich aber zur nothwendigen Existenz der beiden Naturen gleichgiltig verhalten, dann könnten sie auch nicht mehr als Momente des nothwendigen Seins als solchen betrachtet werden, weil sie nicht mehr im Begriffe desselben eingeschlossen wären. Das nothwendige Wesen kann also unmöglich ein mehrfaches, es kann nur ein einziges sein [2]. Dasselbe ergibt sich, wenn wir die Primität der höchsten Vollkommenheit in's Auge fassen. Denn es liegt schon im Begriffe des Vollkommensten, dass es nur Eines ist. Sind es zwei, dann ist keines von beiden mehr das Vollkommenste, weil keines das andere an Vollkommenheit überragt [3].

1) De primo princ. c. 3. concl. 5. p. 231.

2) Ib. l. c. concl. 6. In l. sent. l. dist. 2. qu. 2, 19. p. 258. Si duae naturae sint necessariae esse, aliquibus rationibus propriis realibus distinguuntur, et dicantur A et B. Istae rationes aut sunt rationes formaliter necessario essendi, aut non. Si sic, et praeter haec illa duo per illud, in quo conveniunt, sunt formaliter necessaria: ergo utrumque duabus rationibus formalibus erit „necesse esse:“ quod est impossibile, quia cum neutra illarum rationum per se includat aliam, utrâque illarum circumscriptâ esset „necesse esse“ per alterum, et ita esset aliquid „necesse esse“ per illud, quo circumscripto, non minus esset „necesse esse.“ Si vero per illas rationes, quibus formaliter distinguuntur, neutrum formaliter sit necesse; ergo illae rationes non sunt formaliter rationes necessario essendi, et ita sequitur, quod neutrum includitur in „necesse esse,“ quia „necesse esse“ nihil includit, quod non sit „necesse esse.“ — 3) Ib. l. c.

Und wie könnte auch eine einheitliche Zweckbestimmung aller Dinge gedacht werden unter der Voraussetzung eines mehrfachen höchsten Zweckes[1])!

§. 220.

Nach Feststellung der Einheit Gottes schreitet Duns Skotus fort zur Begründung der Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Er bestimmt vorerst den Begriff des Unendlichen dahin, dass wir uns unter dem Unendlichen, wenn wir diesen Begriff auf Gott anwenden, das actu Unendliche zu denken haben. In diesem Sinne ist daher unendlich dasjenige Wesen, welches alles Endliche über alles Mass hinaus übersteigt, folglich alle Endlichkeit und Begrenztheit in jedweder Beziehung wesentlich von sich ausschliesst. Dass nun aber das göttliche Wesen in dieser Weise als unendlich gedacht werden müsse, erfolgt gleichfalls aus jenen drei Primitäten, unter welchen wir es durch die oben ausgeführten Beweise für Gottes Dasein erkannt haben. Was nämlich zunächst die höchste Finalursache betrifft, so kann dieselbe nur als unendlich gedacht werden. Denn unser Wille befriedigt sich nicht mit einem endlichen Gute, sondern er strebt vielmehr ein unendliches Gut an, und kann nur im Besitze dieses unendlichen Gutes seine volle Ruhe finden. Die natürliche Neigung unsers Willens kann nun aber nicht auf Unmögliches hingerichtet sein: folglich muss es ein unendliches Gut wirklich geben; mit andern Worten: jenes Wesen, welches das höchste Ziel des Strebens unsers Willens und in weiterer Folge auch das höchste Ziel aller übrigen Dinge ist, muss nothwendig als ein unendliches gedacht werden[2]). Das Gleiche wird sich uns ergeben, wenn wir die andere Primität in's Auge fassen, nach welcher wir Gott als das Erste in der Vollkommenheit denken. Dasjenige Wesen, welches in der Stufenleiter der Vollkommenheit die erste und höchste Stufe einnimmt, kann als solches kein vollkommneres Wesen mehr über sich haben; denn sobald es ein Vollkommneres über sich zulässt, hört es auf, das Erste in der Vollkommenheit zu sein. So vollkommen wir uns nun aber auch ein endliches Wesen denken, immer lässt sich über demselben noch ein Vollkommneres denken; nur das Unendliche schliesst als solches wesentlich alles Vollkommenere aus. Folglich muss Gott,

1) Ib. l. c. Hoc patet tertio per rationem de ratione finis: quia duo fines ultimi si essent, haberent duas coordinationes entium ad se, ita, quod ista entia ad illa nullum ordinem haberent, quia nec ad finem illorum. Nam quae ordinarentur ad unum finem ultimum, non possent ordinari ad alium, quia ejusdem causati duas esse causas totales vel perfectas in eodem ordine est impossibile. Cf. dist. 2. qu. 3. p. 287 sqq. De prim. princ. c. 4, concl. 11. p. 252 sqq.

2) In I. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 31. p. 281. De primo princ. c. 4. concl. 9, 25 p. 247, a.

in so ferne ihm die Primität des Ersten in der Vollkommenheit zukommt, gleichfalls mit Nothwendigkeit als unendliches Wesen gedacht werden [1]). Endlich lässt sich die Unendlichkeit Gottes auch aus der ersten Primität erschliessen, nach welcher Gott die erste wirkende Ursache ist. Denn in so fern er die erste und allgemeine Ursache ist, ist seine Causalität nicht auf einen bestimmten Bereich des Möglichen beschränkt, sondern erstreckt sich vielmehr über alles Mögliche: er kann also unendlich Vieles beursachen. Dazu ist aber wesentlich auch eine unendliche Kraft vorausgesetzt: denn eine endliche, beschränkte Kraft kann einer solchen unendlichen Causalität nicht gewachsen sein [2]). Diess um so mehr, da, wie sich später zeigen wird, die erste Ursache erkennend und wollend thätig ist, folglich alles, was sie hervorbringen kann, actu in ihrer Erkenntniss haben muss. Sind also unendlich viele Dinge möglich, so muss die erste Ursache diese unendlich vielen Dinge actu in ihrer Erkenntniss haben: und dazu ist denn wiederum eine unendliche Erkenntniss vorausgesetzt [3]).

Kann also die Unendlichkeit des göttlichen Wesens keinem Zweifel unterliegen, so folgt aus dieser Unendlichkeit von selbst, dass Gott alle Vollkommenheiten, welche mit keiner Unvollkommenheit vermischt sind, zukommen müssen, und zwar in denkbar vollkommenstem Masse, weil, so wie nur Eine Vollkommenheit ihm mangelt, mit diesem Mangel die Unendlichkeit nicht mehr zusammen bestehen könnte [4]).

Aber obgleich diese Folgerung evident ist, so soll damit doch keine Zusammensetzung in das göttliche Wesen eingetragen werden; denn eine solche lässt sich mit der Idee Gottes nicht vereinbaren. Wie nämlich Gott unendlich ist, so ist er auch absolut einfach. Denn was irgendwie eine Zusammensetzung zulässt, das kann ein Theil eines Andern sein, welches aus ihm selbst und aus einem andern Theile besteht. Dieses Ganze steht dann über den Theilen und ist vollkommener als diese. Nun wissen wir aber, dass das Unendliche als solches alles Höhere und Vollkommnere ausschliesst. Folglich kann das Unendliche als solches keine Zusammensetzung zulassen, es schliesst dieselbe wesentlich aus; es ist absolut einfach. Und wie sollten die Theile, aus welchen das unendliche Wesen besteht, beschaffen sein? Sind sie endlich oder sind sie unendlich? Aber aus endlichen Theilen

1) Ib. c. 4. concl. 9, 23. p. 246, a. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 31 sq. p. 282 sq. Eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius. Finito autem non est incompossibile aliquid esse perfectius, quare etc. Minor probatur, quia infinitas non repugnat enti: omni finito majus est infinitum, quare etc.

2) In l. sent. 1. d. 2. qu. 2, 25 sqq. p. 272 sqq. De prim. princ. c. 4. concl. 9, 26. p. 247, a sqq.

3) Ib. l. c. n. 15 sqq. p. 242, b sqq. In l. sent. l. d. 2. qu. 2, 29. p. 275.

4) De prim. princ. c. 4. concl. 3, 3. p. 237 sq.

kann nie ein Unendliches entstehen. Nimmt man dagegen die Theile als selbst wiederum unendlich an, dann setzt man sich damit in Widerspruch mit dem schon erwiesenen Satze, dass Unendliches nicht componirbar sei [1]). Und ausserdem wäre damit das Princip festgestellt, dass es ein mehrfaches Unendliches gebe. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn wenn es einmal feststeht, dass die drei Primitäten nothwendig in Einem Wesen vereinigt sein müssen, und dass dieses Eine Wesen unendlich ist, so ist damit auch schon gesagt, dass es nur Ein Unendliches geben könne [2]). Dasselbe ergibt sich auch aus der Nothwendigkeit des göttlichen Seins. Ist das göttliche Wesen ein zusammengesetztes, dann sind entweder alle Theile desselben nothwendig, oder nicht. Wenn ersteres, dann hört das nothwendige Wesen, wenn wir uns einen Theil desselben wegdenken, deswegen nicht auf, nothwendig zu sein. Das heisst aber nichts Anderes, als es ist nothwendig durch Etwas, und zugleich wiederum nicht nothwendig durch dieses selbe Etwas, was sich widerstreitet. Sind dagegen nicht alle Theile des nothwendigen Wesens nothwendig, dann ist dasselbe zusammengesetzt aus einem nothwendigen und möglichen Sein, und ist daher nicht mehr aus sich selbst in jeder Beziehung nothwendig, was es doch sein muss, wenn der Begriff der Nothwendigkeit des Seins nach seiner vollen Bedeutung aufrecht erhalten werden soll [3]).

1) In 1. sent. 1. dist. 8. qu 1, 5. p. 712. Ostendo generaliter propositum per rationem infinitatis, et primo, quod Deus non sit componibilis per hoc, quod omne componibile potest esse pars alicujus totius compositi, quod est ex ipso et alio componibili: omnis autem pars potest excedi: contra rationem autem infiniti est, posse excedi: ergo infinitum non est componibile. Sed Deus est infinitus; ergo non est componibile. Et confirmatur ratio, et quasi idem est, quia omne componibile caret perfectione illius, cum quo componitur, ita quod illud aliud componibile non habet in se omnem perfectionem et omnimodam identitatem cum illo, quia tunc non posset cum illo componi. Nullum autem infinitum caret eo, cum quo potest aliquo modo esse idem: imo omne tale habet in se secundum perfectam identitatem, quia alias posset intelligi perfectius, puta si haberet illud in se, sicut compositum habet, et istud infinitum non habet: contra rationem infiniti autem est simpliciter, quod ipsum posset intelligi perfectius, vel aliquid perfectius eo. Ex hoc sequitur ulterius, quod sit omnino incompositus, quia si sit compositus, aut ex finitis, aut ex infinitis. Si ex infinitis, nullum tale est componibile, ex probatis. Si ex finitis, ipsum non erit infinitum, quia finita non reddunt aliquid infinitum in perfectione, sicut modo loquimur. De prim. princ. c. 4. concl. 10, 31. p. 249, b.

2) In 1. sent. 1. dist. 2 qu. 3.

3) In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 1, 5 p. 712. Si „necesse esse“ sit compositum, sint componentia A et B. Quaero de A, si sit formaliter ex se „necesse esse,“ aut non, sed „possibile esse“? Alterum enim horum oportet dare in quacunque re sive natura, ex qua aliquid componitur. Si est ex se „possibile esse,“ ergo „necesse esse“ ex se componitur ex „possibile esse,“ et ita non erit „necesse esse,“ ex se. Si autem A est ex se „necesse esse,“ igitur est ex se in ultima actualitate, et ita cum nullo facit per se unum. Similiter si A est ex se „necesse

Ist durch diese Beweise die Einfachheit des göttlichen Wesens im Allgemeinen festgestellt, so ist damit von selbst gegeben, dass das göttliche Wesen nicht aus Materie und Form, aus Potenz und Act zusammengesetzt sein könne. In der That, würde diese Zusammensetzung, wie sie in allen geschöpflichen Dingen sich findet, auch auf Gott Anwendung finden, dann würde Gott aufhören, die erste wirkende Ursache zu sein: die erste Primität, unter welcher wir ihn denken, müsste ihm abgesprochen werden. Denn Materie und Form sind nicht an sich schon Eins; die Form vereinigt sich nicht durch sich selbst mit der Materie, noch die Materie durch sich selbst mit der Form: beide müssen vielmehr vereinigt werden durch eine höhere wirkende Ursache. Ebenso geht die Potenzialität nicht durch sich selbst in den Act über, sie muss vielmehr in den Act übergeführt werden durch eine höhere Ursache. Folglich müsste in der Voraussetzung, dass in Gott eine Zusammensetzung statt fände aus Materie und Form, aus Potenzialität und Actualität, aus Wesenheit und Sein, immer eine höhere wirkende Ursache über ihm angenommen werden, d. h. Gott würde aufhören, die erste wirkende Ursache zu sein [1]. Dass damit auch die Zusammensetzung aus Substanz und Accidenz von Gott ausgeschlossen sei, ist von selbst klar. Denn in der Voraussetzung, dass Accidentien in Gott wären, müsste sich die göttliche Substanz potentiell verhalten zu diesen, während doch von einer Potentialität in Gott dem Gesagten zufolge nicht die Rede sein kann. Alles, was in Gott ist, ist er selbst [2].

§. 221.

Im Anschlusse an diese Theorie der göttlichen Einfachheit verbreitet sich nun Duns Scotus auch über die Frage: ob das göttliche Wesen in einer Gattung enthalten sei, oder mit andern Worten: ob zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen eine Univocation stattfinden, ob ein und derselbe Begriff in gleicher Weise von Gott und von den geschöpflichen Dingen prädicirt werden könne. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet er zwischen einem doppelten Genus, dem genus reale oder physicum, und dem genus analogum oder metaphysicum. Das genus reale schliesst als seinen Inhalt etwas in sich, was in mehreren Arten der Sache nach gemeinsam sich vorfindet. Es ist nämlich jenes real Allgemeine, welches durch die specifischen Differenzen zu den besondern Arten determinirt und differenziirt wird. Das genus metaphysicum oder analogum dagegen bezeich-

esse," compositum erit „necesse esse" per A, et pari ratione erit „necesse esse" per B, et ita erit bis „necesse esse," erit etiam „necesse esse" compositum per aliquid, quo sublato nihil minus erit „necesse esse," quod est impossibile.

1) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 1, 2. p. 710. — 2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 1, 4. p. 711.

net nicht etwas, was mehreren Arten der Sache nach gemeinsam ist, sondern drückt nur Etwas aus, was mehreren Dingen analogisch zukommt [1]). — Diese Unterscheidung vorausgesetzt, kann die Lösung des gestellten Problems nicht schwierig sein. Fragt man nämlich, ob das göttliche Wesen in einem realen Genus eingeschlossen sei, so muss diese Frage entschieden verneint werden. Gott und die geschöpflichen Dinge können nichts real Allgemeines mit einander gemein haben. Denn wäre dieses, dann müssten sie sich von einander unterscheiden durch gewisse specifische Differenzen. Nun unterscheiden sich aber beide von einander wie Endliches und Unendliches. Folglich müsste die specifische Differenz zwischen beiden in dem Endlichsein und in dem Unendlichsein bestehen. Das ist aber nicht denkbar. Denn das Endlichsein und Unendlichsein drückt in Wahrheit blos einen Gradunterschied aus, und ein blosser Gradunterschied kann keine specifische Differenz begründen; denn sonst müsste z. B. auch das mehr oder minder Weisse zu dem Weissen im Allgemeinen als specificirend sich verhalten: was Niemand behaupten wird [2]). — Zudem kann keine Gattung sich indifferent verhalten zum Endlichen und Unendlichen. Denn das Genus bezeichnet eine Realität, welche an und für sich genommen sich potentiell verhält zu jener Realität, welche die specifische Differenz bildet. Nun aber kann in dem Unendlichen Nichts sich vorfinden, was sich potentiell verhält zu einem Andern, weil dann das Unendliche Theile in sich schliessen würde, was, wie wir bereits wissen, dem Begriff des Unendlichen widerstreitet [3]). — Das gleiche Resultat endlich erhalten wir, wenn wir von dem Begriffe des nothwendigen Seins ausgehen. Denn fallen das nothwendige und zufällige Sein unter Eine reale Gattung, dann ist dieses Genus in dem nothwendigen Sein entweder aus sich nothwendig, oder nicht. Ist es aus sich nothwendig, dann ist Gattung und Differenz in dem nothwendigen

1) De rerum principio, qu. 19, 4. p. 171, b. Genus, quod est analogum et metaphysicum.... non dicit rem aliquam communem (rebus, de quibus praedicatur), nec aequivocam, nec univocam, sed analogam: cujus natura est, quod natura rei significatae per nomen talis generis per se et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis. Et ideo tale genus in primo membro suae divisionis stat pro mensura, in secundo pro mensurato.

2) In l. sent 1. dist. 8. qu. 3, 17. p 729. Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci ejusdem realitatis; quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiae specificae. Illa autem, per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos ipsius: ergo ista contrahentia non possunt esse vere differentiae, nec cum contracto constituunt ita compositum conceptum, sicut oportet conceptum speciei esse compositum: imo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior, quam possit esse conceptus speciei.

3) Ib. l. c. n. 16. p. 728.

Sein ein und dasselbe, während doch beide immer nothwendig verschieden sein müssen. Ist es dagegen nicht aus sich nothwendig, dann wird das nothwendige Sein durch etwas constituirt, was nicht nothwendig ist: und das ist ein Widerspruch [1]).

Also unter eine reale Gattung kann das göttliche Wesen nicht fallen, und wenn man die Univocation zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen in dem Sinne fasst, dass Gott und die geschöpflichen Dinge unter Einen Begriff als unter einen realen Gattungsbegriff gebracht werden, dann kann von einer solchen Univocation nicht die Rede sein. Nimmt man dagegen den Begriff der Gattung nicht im realen, sondern im metaphysischen Sinne, dann kann und muss man allerdings sagen, dass Gott und die geschöpflichen Dinge unter Eine Gattung fallen, und folglich auch ein und derselbe Begriff von beiden im eigentlichen Sinne prädicirt werden könne. Denn da ist die gemeinsame Prädication nicht von der Art, dass sie etwas real Allgemeines in beiden voraussetzt, sondern sie will nur sagen, dass ein und dasselbe Prädicat zwar beiden zukommt, aber dem Einen in anderer Weise, als dem andern, dem Einen nämlich per se, dem andern dagegen nur per attributionem oder per participationem. Und das ist dann keine Univocation im strengen Sinne dieses Wortes mehr, sondern vielmehr eine analogische Prädication [2]). Nur in so fern kann und muss sie als Univocation bezeichnet werden, als der Eine Begriff von beiden, von Gott und von den geschöpflichen Dingen, im eigentlichen und wahren Sinne prädicirt wird, nicht etwa von dem einen oder von dem andern im blos uneigentlichen Sinne, wenn auch beiderseits die Prädication eine verschiedene ist. Eine solche Univocation muss nun ganz besonders bei dem Begriffe des Seins festgehalten werden, so ferne er von Gott und von den geschöpflichen Dingen zugleich prädicirt wird. Allerdings kommt Gott das Sein per se, den geschöpflichen Dingen blos per participationem zu [3]): aber beiden ist das Sein im eigentlichen Sinne eigen, nicht blos

1) Ib. l. c. n. 17. p. 729. Si „necesse esse“ habet genus: ergo intentio generis vel erit ex se „necesse esse,“ vel non. Si primo modo, tunc non cessabit, quousque sit ibi differentia: hoc intelligo sic: quod genus tunc includeret differentiam, quia sine illa non est in actu ultimo, et „necesse esse“ ex se est in actu ultimo. Si autem genus includat differentiam, tunc non est genus. Si detur secundum membrum, sequitur, quod „necesse esse“ esset constitutum ex eo, quod non est „necesse esse.“

2) De rerum princ. qu. 19, 7. p. 172, b. Licet Deus non cadat sub genere Praedicamenti, cujus communitas consistit in aliqua re communi illis, quae sub genere sunt, Deo autem et creaturae nihil reale est commune: Deus tamen est in genere metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce, sed analogice: et hoc est summae nobilitatis, quia in tali genere unitas rei dicitur simpliciter de primo, de aliis vero non, nisi per attributionem ad illud, et per ejus aliqualem participationem.

3) Ib. l. c. 4 sqq. p. 171, b sq.

den geschöpflichen Dingen, sondern auch dem göttlichen Wesen [1]). Es ist falsch, wenn man behauptet, Gott könne nur im uneigentlichen Sinne das Seiende oder ein Seiendes genannt werden. Könnten wir Gott nicht im wahren Sinne ein Seiendes nennen, so würde man mit Recht fragen müssen, wo die Wahrheit bleibe; ob sie aufhörte, zu dem Seienden zu gehören [2]). Und eben weil Gott im eigentlichen Sinne ein Seiendes ist, darum kann und muss auch der Satz des Widerspruches auf ihn Anwendung finden, was sonst nicht möglich wäre [3]).

Was nun den weitern Fortgang der Gotteserkenntniss betrifft, so nimmt Duns Skotus mit seinen Vorgängern eine negative und eine positive Erkenntniss Gottes an. Er erklärt sich entschieden gegen die Annahme, dass Gott blos negativ erkannt werden könne; denn von allem Uebrigen abgesehen setzt ja die Negation die Affirmation voraus und ist ohne dieselbe nicht möglich [4]). Ebenso will er nicht zugeben, dass wir von Gott blos eine attributale Erkenntniss haben, d. h. dass wir Gott blos denken können unter gewissen Attributen; er hält vielmehr daran fest, dass wir eine quidditative Erkenntniss Gottes haben, denn diese ist durch die sogenannte attributale Erkenntniss wesentlich vorausgesetzt, weil wir Gott nicht z. B. als den Weisen erkennen können, wenn wir nicht ein Wesen denken, welchem diese Eigenschaft der Weisheit zukommt [5]). Aber freilich ist diese quidditative Erkenntniss Gottes nur eine Erkenntniss des göttlichen Wesens „in communi“ oder „in individuo vago,“ wie Duns Skotus sich ausdrückt; eine Erkenntniss des göttlichen Wesens in particulari, d. h. nach seinem Sein, wie es an sich ist, ist uns durch unsere natürliche Erkenntniss allein nicht möglich; denn das göttliche Wesen tritt unserer natürlichen Erkenntniss nicht unmittelbar gegenüber, so dass wir es durch einen directen Begriff erfassen und denken können, und die geschöpflichen Dinge, welche

1) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 3, 4 sqq. p. 720 sqq. — dist 3, 5 sqq. p. 392 sqq.

2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 3, 11 sqq. p. 725 sq — dist. 3, 5 sqq. p. 392 sqq.

3) In l. sent. prol. qu. 1, 29 — 4. dist. 43. qu. 1, 10.

4) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2, 1. p. 387. Patet, quod nullas negationes cognoscimus de Deo, nisi per affirmationes, per quas removemus incompossibilia aliqua cum illis affirmationibus, sicut non removemus compositionem, nisi quia attribuimus simplicitatem vel aliquid aliud.

5) Ib. l. c. n. 5. p. 391. Dico, quod non tantum potest haberi conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus: puta in aliquo attributo; sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et quidditative concipiatur Deus. Probo, quia concipiendo sapientem, concipitur proprietas secundum eum, vel quasi proprietas in actu secundo perficiens naturam: ergo intelligendo sapientem, oportet praeintelligere aliquid quasi subjectum, cui intelligo illud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum, oportet inquirere conceptum aliquem quidditativum, cui intelligantur ista attributa attribui: et ille conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status.

uns das Medium der Gotteserkenntniss sind, stellen uns das göttliche Wesen nicht in der Weise dar, dass wir es dadurch nach seiner eigenthümlichen Wesenheit, wie es an sich ist, erkennen könnten [1]). Doch können wir durch die geschöpflichen Dinge zu vielen Begriffen kommen, welche wir im eigentlichen Sinne auf Gott anwenden können, und sind so in den Stand gesetzt, gewisse Vollkommenheiten von Gott zu prädiciren, und so unsere Gotteserkenntniss mehr und mehr zu erweitern und zu vervollständigen [2]).

Aber nun fragt es sich, wenn wir von Gott mehrere Vollkommenheiten prädiciren, und diese Vollkommenheiten Gott im eigentlichen Sinne zukommen: wie verhalten sich dann diese Vollkommenheiten in Gott selbst zu einander? Sind sie, wie sie in Gott sind, gar nicht von einander verschieden, oder muss eine Verschiedenheit zwischen denselben angenommen werden? Und wenn das letztere, wie haben wir uns diese Verschiedenheit zu denken?

Duns Skotus beantwortet diese Frage dahin, dass zwischen den göttlichen Eigenschaften oder Vollkommenheiten nicht blos in unserm Denken eine Verschiedenheit gesetzt werden müsse, sondern dass vielmehr dieselben schon vor unserm Denken und ohne dasselbe, so wie sie in Gott sind, unter sich verschieden sein müssen. Nur ist dieser Unterschied nicht als ein realer, sondern blos als ein *formaler* zu fassen. Somit beruhen die verschiedenen Vollkommenheiten, welche wir Gott beilegen, nicht auf der verschiedenen Weise, wie wir das Eine und einheitliche Sein Gottes denken, oder mit andern Worten: sie beruhen nicht auf der Verschiedenheit der Begriffe, durch welche wir das Eine göttliche Sein nach der Analogie der geschöpflichen Dinge denken, sondern sind in Gott selbst etwas unter sich Verschiedenes, und diese Verschiedenheit ist in analoger Weise zu fassen, wie die Verschiedenheit zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen in den Dingen, nämlich nicht als eine reale, nicht als eine Verschiedenheit wie zwischen Ding und Ding, sondern als eine formale, als eine Verschiedenheit wie zwischen Realitäten, von denen die eine nach ihrem formalen Begriffe nicht dasselbe ist, was die andere. „Divinae perfec-

1) In l. sent. l. dist. 3. qu. 2, 16 p. 400. Non cognoscitur Deus naturaliter a viatore in particulari et proprie, h. e. sub ratione hujus essentiae, *ut haec*, et in se.... Deus (ut haec essentia in se) non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum, et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione hujus essentiae (ut haec) naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis ostendit sufficienter hanc essentiam, *ut haec*, nec per similitudinem univocationis, nec imitationis; univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta est, quia creatura imperfecte eum imitantur.

2) Ib. l. c. n. 17 sqq. p. 401 sqq.

tiones distinguuntur ex parte rei, non realiter quidem, sed formaliter": — das ist der technische Ausdruck für die von Duns Skotus hier verfochtene Lehre. Er ermangelt nicht, sich darüber näher zu erklären. Nehmen wir, sagt er, die Attribute der Weisheit und Güte. Beide sind der Sache nach, ex natura rei, in Gott, sie sind nicht blos etwas von unserm Denken Gott beigelegtes. Aber die Weisheit Gottes ist formaliter, d. h. nach ihrem formalen Begriffe nicht dasselbe, was die Güte Gottes; beide unterscheiden sich also formal in Gott, und diese formale Verschiedenheit kann von ihnen in keiner Weise entfernt werden. Würden sie sich in Gott nicht formal unterscheiden, dann würde auch im Allgemeinen zwischen Weisheit und Güte kein Unterschied sein; denn ob beide Eigenschaften als endlich, wie in den geschöpflichen Dingen, oder als unendlich, wie in Gott, gefasst werden: — das ist in Bezug auf ihr eigenthümliches Sein, in Bezug auf ihren eigenthümlichen Begriff gleichgiltig, und lässt denselben ganz unberührt. Die Steigerung einer Eigenschaft zur Unendlichkeit hebt deren eigenthümliches Sein so wenig auf, wie eine ihr anhaftende Beschränktheit. Sind also Weisheit und Güte im unendlichen Wesen nicht formal verschieden, dann sind beide es auch nicht in den beschränkten Wesen, sie sind es überhaupt gar nicht mehr; die beiderseitigen Begriffe fallen zusammen. Das aber wird Niemand annehmen können. Und so folgt denn unwidersprechlich, dass die göttliche Weisheit und Güte, und überhaupt alle göttlichen Eigenschaften ex natura rei formaliter von einander verschieden sind [1]. Die absolute Einfachheit Gottes wird dadurch nicht beeinträchtigt; denn die göttlichen Vollkommenheiten sind ungeachtet ihrer formalen Ver-

1) In 1. sent. 1. dist. 8. qu. 4, 17 sqq. p. 766 sq. Dico, quod inter perfectiones essentiales (divinas) non est tantum differentia rationis, i. e. diversorum modorum concipiendi idem objectum formale nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito.... Est ergo ibi distinctio tertia praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei, sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re. Quod probatur: quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi; infinitas enim non destruit formaliter rationem illius, cui additur, quia in quocunque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum: et ita si non includit formaliter ut in communi, nec ut infinitum infinitum. Quod autem non includat formaliter ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se: ita nec infinita infinitam. Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles: definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: ergo est non identitas formalis ex parte rei. Cf. dist. 2. qu. 7, 44 sqq. p. 355 sq.

schiedenheit doch alle unendlich, drücken also das ganze unendliche Wesen aus, und fallen in dieser Beziehung in Eins zusammen. Ist ja auch zwischen der Wesenheit Gottes und den göttlichen Personen ein formaler Unterschied, und doch wird Niemand sagen, dass dadurch die göttliche Einfachheit aufgehoben werde [1]).

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen über die göttlichen Vollkommenheiten können wir nun diese Vollkommenheiten im Besondern in's Auge fassen, resp. Duns Skots Lehre darüber vorführen. Wir übergehen aber die Eigenschaften der Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unermesslichkeit Gottes, weil Duns Skotus über dieselben in der gleichen Weise sich verbreitet, wie seine Vorgänger [2]). Wir reflectiren zunächst auf die Lehre Duns Skots von der göttlichen Intelligenz und von dem göttlichen Willen.

§. 222.

Wir müssen, lehrt Duns Skot, Gott nothwendig eine Intelligenz beilegen, oder mit andern Worten: wir müssen Gott nothwendig als intelligentes Wesen denken. Wenn nämlich Gott die drei Primitäten zukommen, zu deren Erkenntniss wir durch den Rückschluss aus den geschöpflichen Dingen gelangen, wenn er die höchste wirkende Ursache, die höchste Zweckursache und das vollkommenste Wesen ist: dann muss auch dessen Causalität so gefasst werden, dass er nicht blos per accidens, sondern per se wirksam ist. Aber jede Ursache, welche per se wirksam ist, kann nur wirksam sein in der Richtung zu einem Zwecke, welchen sie durch ihre Thätigkeit erreichen soll. Eine solche Thätigkeit aber setzt eine Erkenntniss des Zweckes voraus, welcher erreicht werden soll, weil sonst die Thätigkeit nicht auf denselben hingerichtet werden könnte. Wenn daher eine rein natürliche Ursache in ihrer Thätigkeit einen bestimmten Zweck erstrebt oder verwirklicht, so vermag sie solches nur unter der Voraussetzung einer intelligenten Ursache, durch welche sie selbst und ihre Thätigkeit die Richtung zu jenem Zwecke erhalten hat. Daraus folgt, dass Gott als die erste und höchste

1) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 4, 21. p. 767. Ista autem non identitas formalis stat cum simplicitate Dei, quia hanc differentiam necesse et est ponere inter essentiam proprietatem personalem, sicut supra d. 2. qu. 7. ostensum est, et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona. Similiter ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietates in Patre, innascibilitatem et Paternitatem..., ergo si in una persona possunt esse duae proprietates sine compositione, multo magis, vel saltem aequaliter, possunt esse plures perfectiones essentiales in Deo non formaliter eaedem, sine compositione; quia illae proprietates in Patre non sunt formaliter infinitae: essentiales autem perfectiones sunt infinitae formaliter: ergo quaelibet eadem cuilibet. cf. n. 22. p. 769.

2) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 5. — dist. 37. qu. unica. — De rerum princ. qu. 22, 5. p. 195, a.

Ursache nothwendig eine Erkenntniss von dem Zwecke haben müsse, welchen er in seiner causativen Wirksamkeit verfolgt. Und wenn dieses, dann kann er nur als intelligentes Wesen gedacht werden: — d. h. die Intelligenz ist eine wesentliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens[1]).

Ebenso müssen wir aber Gott auch als ein wollendes Wesen fassen: ihm muss ebenso wesentlich ein Wille zukommen, wie eine Intelligenz. Denn was würde es nützen, wenn Gott den Zweck seiner causativen Wirksamkeit blos erkennen, nicht auch wollen würde? Wenn Gott die höchste Zweckursache aller Dinge ist, dann muss er auch alle Dinge zu sich selbst als dem höchsten Zwecke hinordnen: und das ist eben Sache des Willens[2]). Dazu kommt aber noch ein anderer Gesichtspunkt. Die zweiten oder geschöpflichen Ursachen können nur in Kraft der ersten Ursache thätig sein. Setzen wir nun den Fall, dass die erste Ursache aus innerer Nothwendigkeit wirksam ist, so müssen auch alle zweiten Ursachen nothwendig wirksam sein. Denn jede zweite ist in der Weise ursachlich wirksam, wie sie von der ersten Ursache bewegt wird; bewegt also die erste Ursache nothwendig, so fällt diese Nothwendigkeit auch auf die zweiten Ursachen. Nun ist es aber Thatsache, dass es in dem Bereiche der zweiten Ursachen eine contingente Causalität gibt, weil viele Wirkungen nicht nothwendig, sondern nur zufällig sind. Folglich darf der ersten Ursache nicht eine nothwendige, sondern muss ihr vielmehr eine contingente Causalität zugeschrieben werden. Eine solche kommt ihr aber nur zu unter der Bedingung, dass sie wirksam ist per voluntatem; denn nur wo ein Wille ist, kann von einer contingenten Causalität die Rede sein. Folglich müssen wir Gott wie als intelligent, so auch als wollend denken[3]).

Verhält sich aber dieses also, dann hat man sich das Denken und Wollen Gottes nicht als etwas zu denken, was von seiner Wesenheit verschieden wäre: im Gegentheil sind beide mit dem göttlichen Wesen identisch. Diess lässt sich zunächst in Bezug auf das göttliche Wollen

1) In l. sent. l. dist. 2. qu. 2, 20. p. 262. De primo princ. c. 4. concl. 4. 5. p. 238, a sq. Report 1. dist 35. qu. 1. art. 1.

2) Ib. ll. cc.

3) In l. sent. l. dist. 2. qu. 2, 20. p. 262 sq. Aliquid causatur contingenter: ergo prima causa contingenter causat: ergo volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat, in quantum movetur a prima: ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario causat: ergo si aliqua secunda causa contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat secunda causa, nisi in virtute primae causae, in quantum movetur ab ipsa. Probatio secundae consequentiae: Nullum est principium operandi, nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter: ergo etc. De primo princ. c. 4. concl. 4, 5. p. 238, b.

nachweisen. Die erste und oberste Causalität ist nämlich die der Zweckursache, weil der Zweck es ist, welcher die wirkende Ursache zur Thätigkeit bewegt. Fragt man aber, wie der Zweck die wirkende Ursache zur Thätigkeit bewegt, so ist die Antwort diese: er bewegt sie, in so fern er von ihr gewollt oder geliebt ist. Dieser Satz ist aber gleichbedeutend mit dem andern: die erste Ursache will oder liebt den Zweck. Daraus folgt, dass dieses Wollen oder Lieben des Zweckes von Seite der ersten Ursache etwas ganz Unbedingtes, nicht Beursachtes, etwas an sich Nothwendiges sei. Nun aber ist nichts an sich unbedingt und nothwendig, als die göttliche Natur: folglich muss jenes Wollen oder Lieben des Zweckes identisch sein mit der göttlichen Natur selbst: — mit andern Worten: das göttliche Wollen kann nicht als verschieden gedacht werden von der göttlichen Natur [1]). Gilt aber dieses vom göttlichen Wollen, so gilt es consequenterweise auch vom göttlichen Denken. Denn da nur dasjenige gewollt oder geliebt wird, was erkannt ist, so muss, wenn das Wollen dasselbe ist mit der göttlichen Natur, solches nothwendig auch in Bezug auf das göttliche Erkennen stattfinden [2]).

Das gilt nun allerdings zunächst nur in so ferne, als das göttliche Erkennen und Wollen das göttliche Wesen selbst zum Gegenstande hat. Aber es gilt in weiterer Folge auch in so fern, als das göttliche Erkennen und Wollen auf solche Gegenstände sich bezieht, welche nicht Gott sind. Denn was vorerst das Erkennen betrifft, so kann ein und dasselbe Erkennen möglicherweise eine Mehrheit von Dingen zum Gegenstande haben, und je mehrere Dinge erkannt werden, um so vollkommener ist diese Erkenntniss. Die vollkommenste Erkenntniss muss also auch alles Erkennbare zum Gegenstande haben, ohne deshalb aufzuhören, eine einheitliche Erkenntniss zu sein. Daraus folgt, dass es eine und dieselbe göttliche Erkenntniss ist, sowohl wie sie sich auf das göttliche Sein selbst, als auch, wie sie sich auf das Aussergöttliche bezieht. Ist sie aber dieses, dann kann sie unmöglich in der Einen Beziehung identisch sein mit der göttlichen Natur, und in der andern Beziehung nicht; sie muss vielmehr

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 22. p. 266 sq. Causalitas et causatio causae finalis est simpliciter prima...., ipsa enim quantum ad causalitatem praecedit causam efficientem, quia movet eam ad agendum, et ideo causalitas primi finis et ejus causatio est penitus incausabilis, secundum quamlibet causationem in quolibet genere causae. Causalitas autem primi finis est, movere efficiens primum sicut amatum ab ipso: quod est idem, quod primum efficiens amare primum finem, quia nihil aliud est objectum amari a voluntate, quam voluntatem amare objectum: ergo primum efficiens amare primum finem est penitus incausabile, et ita ex se necesse esse, et ita erit idem naturae primae, et quasi convertitur ratio ex opposito conclusionis. De primo princ. c. 4. concl. 6, 10. p. 240, b sq.

2) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 22. p. 267.

diese Identität in beiderseitiger Richtung beibehalten[1]). Dasselbe gilt dann auch in analoger Weise von dem göttlichen Willen[2]).

Auf diesen Voraussetzungen construirt nun Duns Skotus zunächst seine speculative Trinitätslehre. Da nämlich Gott absolute Intelligenz und absoluter Wille ist, so müssen nach Duns Skotus auch zwei Processionen in Gott angenommen werden, die eine nach der Intelligenz, die andere nach dem Willen. Die göttliche Intelligenz ist nämlich ein unendliches Princip, und da ihr Object, das göttliche Sein, gleichfalls unendlich ist, so muss aus ihr auch eine unendliche Erkenntniss als ihr Principiat hervorgehen. Das Gleiche gilt vom Willen, welchem gleichfalls eine unendliche Liebe als das aus ihm hervorgehende Principiat entsprechen muss. So gewiss es aber ist, dass die Intelligenz und der Wille Gottes im Grunde nichts Anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst, ebenso gewiss ist es auch, dass jene Erkenntniss und Liebe, welche aus beiden hervorgehen, ebenfalls identisch sind mit der göttlichen Natur, ohne doch aufzuhören, als Hervorgehendes von dem, woraus sie hervorgehen, verschieden zu sein[3]).

Jede Natur nun ist mittheilbar an mehrere Supposita oder Hypostasen. Ist damit eine Theilung der Natur selbst nach den Hypostasen verbunden, so ist dieses der Unvollkommenheit der respectiven Natur zuzuschreiben. Eine schlechthin vollkommene, unbegrenzte Natur muss sich also, eben weil sie Natur ist, gleichfalls mittheilen; aber diese Mittheilung muss ohne Scheidung und Trennung geschehen; jene Natur muss Eins bleiben in der Mehrheit der Hypostasen oder Personen. Es kann daher nur die Frage sein, wie denn diese Mittheilung der göttlichen Natur geschehen könne. Dieselbe geschieht in jener doppelten Procession, von welcher so eben die Rede war. Da nämlich diese Processionen, wie gezeigt worden, keine Distinction im Wesen Gottes selbst mit sich führen, so kann ihr beiderseitiger Terminus nur eine göttliche Person sein. Jeder der beiden Processionen entspricht somit eine besondere Person: und da diese wiederum eine Person voraussetzen, welche nicht von einer andern ausgeht, weil sonst eine Procession unmöglich wäre, so haben wir also in Gott eine Dreiheit von Personen[4]). Dass diese Dreipersönlichkeit Gottes nicht eine Vernunftwahrheit sei, welche wir auf dem gewöhnlichen Wege der natürlichen Erkenntniss

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 23. p. 269. Idem intelligere potest esse plurium objectorum ordinatorum: ergo quanto perfectius, tanto plurium: ergo perfectissimum, quo impossibile est perfectius intelligi, erit idem omnium intelligibilium. Intelligere primi sic est perfectissimum: ergo idem est omnium intelligibilium, et illud, quod est sui, est idem sibi, ex propositione praecedente; ergo et intelligere omnium est idem sibi.

2) Ib. l. c. — 3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7. p. 300 sqq. Report. 1. dist. 2. qu. 6. — 4) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 4. qu. 5. Report. 1. dist. 2. qu. 8.

erschliessen könnten, haben wir Duns Skotus schon früher nachweisen hören [1]).

§. 223.

Die göttliche Erkenntniss hat aber, wie wir oben gesehen haben, nicht blos das göttliche Sein, sondern auch das Aussergöttliche zum Gegenstande, und zwar geht der göttliche Gedanke von den Dingen diesen selbst voraus, weil jener zu diesen als Prototyp, als Idee sich verhält. Diess führt uns auf Duns Skots Theorie von den Ideen. — Wir haben gesehen, dass Thomas als Idee der geschöpflichen Dinge die göttliche Wesenheit betrachtete, in so ferne dieselbe nach Aussen von geschöpflichen Dingen nachahmbar sei. Die göttliche Wesenheit ist hienach selbst die Ratio idealis der Dinge, und nur durch seine Wesenheit, in so ferne sie die Ratio idealis der Dinge sei, kann Gott diese aussergöttlichen Dinge denken. Duns Skot will diese Lehre nicht gelten lassen. Diese Annahme, sagt er, dass die göttliche Wesenheit selbst die Idee der Dinge oder die ratio idealis derselben sei, setzt voraus, dass die göttliche Wesenheit vor aller Erkenntniss ein reales Verhältniss zu aussergöttlichen Dingen einschliesse, und dass der göttliche Verstand die Dinge eben durch dieses reale Verhältniss, in welchem die göttliche Wesenheit zu denselben steht, denke. Das kann aber nicht zugegeben werden [2]). Es ist allerdings wahr, dass die geschöpflichen Dinge im Verhältniss des Abbildes zur göttlichen Wesenheit als dem Urbilde stehen: aber daraus folgt nicht, dass die göttliche Wesenheit selbst die Idee derselben sei. Vielmehr haben wir die ratio idealis der Dinge nur in den göttlichen Verstand zu setzen. Indem nämlich Gott seine Wesenheit als nachahmbar nach Aussen erkennt, denkt er

1) Eingehend beschäftigt er sich mit dieser Frage in Quodl. 14. De scientia autem „quia," sagt er daselbst n. 9. p. 356., dico, quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendam Trinitatem in Divinis: quia non potest illud scire de causa per effectum demonstratione „quia," quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causandum. Sed circumscripta, per impossibile, Trinitate, haberetur, quidquid est necesserium in Deo ad causandam creaturam: quia et principium formale causandi perfectum et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum.... videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum.... De scientia vere „propter quid," dico quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum „propter quid," Deum esse trinum, quia notitia ejus, quod est propriissimum subjecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subjecti, vel in ipso subjecto sic concepto. Esse trinum est hujusmodi respectu Dei: igitur non potest sciri „propter quid" de Deo, nisi habito conceptu tali Dei. Sed talis non habetur pro statu isto de lege communi. Cf. Collat. 10.

2) In l. sent. 1. dist. 35. qu. unic. 7 sqq. p. 1249 sqq. Report. 1. dist. 36. qu. 2.

auf Grund dieser Erkenntniss jene Dinge wirklich, welche seine Wesenheit nach Aussen in verschiedener Weise nachbildlich darstellen können, und hat so in seinem Verstande die Idee von diesen Dingen [1]). Die göttliche Wesenheit verhält sich also zu dem Gedanken, in welchem Gott die aussergöttlichen Dinge denkt, nicht als species informans, *wodurch* Gott diese Dinge denkt, sondern nur als Grund, vermöge dessen es dem göttlichen Verstande überhaupt ermöglicht ist, aussergöttliche Dinge zu denken, deren Ideen zu produciren [2]). Will man daher die Idee definiren, so wird dieselbe ihrem Begriffe nach nichts Anderes sein, als das Ding selbst, wie es als Gedachtes in dem göttlichen Verstande ist. Sie hat in Gott kein subjectives, sondern nur ein objectives, gedachtes Sein, d. h. sie ist nicht die göttliche Wesenheit selbst, sondern sie ist eben nur ein Gedanke Gottes von Etwas [3]). Und wenn man die Idee in solcher Weise fasst, dann ist es von selbst klar, dass nicht blos die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, sondern auch alle einzelnen Individuen als solche in dem göttlichen Verstande ihre eigene Idee haben [4]).

Die Ideen der Dinge sind zugleich die innere Möglichkeit der letztern, d. h. der Grund, auf welchem die innere Möglichkeit der Dinge

1) Report. 1. dist. 36. qu. 2, 34. p. 206, a sq. Talis est ordo, quod Deus primo cognoscit essentiam suam, et in secundo instanti intelligit creaturas mediante essentia sua, et tunc secundum illam viam dependet objectum cognoscibile ad intelligere divinum in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito.

2) Ib. l. c. n. 16. p. 202, b. Ratio intelligendi in nobis differt realiter ab objecto, quia objectum non potest secundum se esse praesens intellectui nostro, et ideo requiritur species, quae est praesens, quae supplet vicem objecti: et quia ratio determinata unius intelligibilis non est ratio determinata alterius intelligibilis, quia finita est: ideo ad distincta plura intelligenda requiruntur distinctae rationes intelligendi. Totum autem hoc e converso est in Deo, quia divinus intellectus est de se intellectivus, nec alia ratio requiritur a parte sui objecti ad supplendum vicem ejus, quia per se est praesentissimum essentia intellectui in ratione objecti. Unde non est ibi aliqua ratio informans, nec ut informans, et ideo quoad actum intelligendi nulla ratio requiritur, ut etiam mediante ipsa alia cognoscantur.... Secundum hoc igitur non oportet inquirere ibi, nisi essentiam praesentem, quae non potest esse ratio intelligendi, ut *quo*, *quasi informans*, sed solum ut *quo*, quod est cognitum.

3) Ib. l. c. n. 31. p. 205 sq. Idea est ipsum objectum ut cognitum.... Cum objectum creatum non possit esse praesens secundum aliquam speciem in mente divina, oportet, quod ibi sit objective per essentiam divinam, quae ut omnino eadem re et ratione repraesentat omnia, et ut sic est ibi objective, erit idea objecti extra, ut sic idea lapidis non sit nisi lapidis intellectus.... Mundus intelligibilis non est nisi mundus extra, ut est objective in esse cognito in mente divina: idea igitur mundi in re extra non est nisi mundus intelligibilis, sive mundus in esse cognito. In 1. sent. 1. dist. 35. qu. unic. 12 sqq. p. 1254 sqq. Collat. 2. 32. De rerum princ. qu. 4, 54. — 4) Report. 1. dist. 36. qu. 4, 15 sqq. p. 210 sqq. In 1. sent. 1. dist. 35. qu. unic. 12. p. 1254.

beruht, besteht darin, dass Gott dieselben auf den Grund der Mittheilbarkeit seines Wesens nach Aussen so denkt, wie sie sind. Was aber die innere Unmöglichkeit betrifft, so hat diese ihren Grund zunächst darin, dass die Quidditäten oder die rationes formales gewisser Dinge sich widerstreiten. Daher ist der göttliche Verstand nicht ebenso der Grund der Unmöglichkeit, wie der Möglichkeit der Dinge. Die innere Unmöglichkeit der Dinge hat nur in so ferne ihren Grund in dem göttlichen Verstande, als jene Quidditäten oder jene rationes formales, welche sich gegenseitig widerstreiten, in dem göttlichen Verstande begründet sind. Das Unmögliche als solches hat mithin keine Idee, und kann folglich auch nicht existiren, weder vermöge geschöpflicher, noch vermöge göttlicher Causalität [1]).

Der göttliche Verstand producirt nun aber die Dinge blos in diesem ihrem idealen Sein. Sollen sie dagegen zum realen Sein gelangen, dann muss der göttliche Wille eintreten. Der göttliche Wille ist die Ursache aller realen Wirklichkeit. Im Verstande Gottes haben wohl alle Möglichkeiten, sowie deren Verknüpfungen und allgemeine Principien, und ferner alles Einzelne, was des wirklichen Seins fähig ist, ein intelligibles Sein [2]); was aber von allem diesem zur realen Existenz gelangen solle, wird durch den göttlichen Willen bestimmt, und erst in Folge dieser Willensentschliessung weiss auch der Verstand, was in die Wirklichkeit treten wird [3]). Nur dadurch, dass wir den göttlichen Willen als Ursache der Wirklichkeit setzen, können wir die Contingenz des Aussergöttlichen festhalten [4]). Aber freilich auch dieses wiederum nur unter der Bedingung, dass der göttliche Wille nicht nothwendig determinirt ist, sondern frei handelt. Denn wenn Gott nicht frei, sondern nothwendig will, dann ist doch Alles wieder nothwendig, nicht contingent. Dass aber Gott in der That das Aussergöttliche nicht nothwendig, sondern frei will,

1) In l. sent. l. dist. 43. qu. unic. n. 6. p. 1362. Impossibilitas non potest esse primo ex parte Dei.... impossibile (enim) simpliciter includit incompossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia, et ab eo principiative sunt incompossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est igitur ibi iste processus, quod sicut Deus producit suo intellectu possibile in esse possibili: ita producit duo entia formaliter utrumque in esse possibili, et illa producta seipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum neque aliquid tertium ex eis. Hanc autem incompossibilitatem, quam habent formaliter, habent ex se, et principiative ab eo quodammodo, qui produxit ea, et istam incompossibilitatem ipsorum sequitur impossibilitas totius figmenti includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in re, et ex incompossibilitate partium suarum, sequitur impossibilitas ejus respectu cujuscunque agentis.

2) In l. sent. l. dist. 43. qu. unica. n. 3. Report. l. dist. 43. qu. l. — 3) De rerum princ. qu. 4. art. 1. sect. 1 et 2. In l. sent. l. dist. 39. qu. 5. n. 22 sq. p. 1307 sq. — 4) In l. sent. l. dist. 39. qu. 5, 13 sq. p. 1299 sq.

erfolgt schon daraus, dass er das absolute, aus sich selbst nothwendige und vollkommene Wesen ist. Denn ist er dieses, dann ist er in sich selbst immer nothwendig und vollkommen, ob Etwas ausser ihm existirt, oder nicht. Würden wir nun aber ein nothwendiges Verhältniss zwischen Gott als Ursache und dem von ihm Beursachten annehmen, dann könnte Gott ohne dieses Beursachte nicht sein; er wäre also nicht aus sich selbst nothwendig und vollkommen [1]. Die Freiheit des göttlichen Willens nach Aussen kann somit keinem Zweifel unterliegen. Nur ist diese Freiheit nicht zu fassen als eine Freiheit zu entgegengesetzten Acten, wie z. B. zum Acte des Wollens und zum Acte des Nichtwollens, weil Gott mit ein und demselben Acte Alles will oder nicht will. Seine Freiheit ist also zu denken als eine Freiheit zu verschiedenen Objecten des Wollens [2].

Daraus folgt nun von selbst, dass Gott die Welt hervorgebracht habe mit absoluter Freiheit. Für die einzelnen zufälligen Dinge können wir keinen andern Grund angeben, als den Willen Gottes; einen weitern Grund zu suchen, würde uns nur in's Unendliche führen, und würde nur heissen, einen Grund suchen, wo kein Grund zu suchen ist [3]. Aber weil die göttliche Freiheit nicht eine Freiheit zu verschiedenen besondern Acten ist, wie die Freiheit des Menschen, sondern nur eine Freiheit zu verschiedenen Objecten des Wollens, so ist die Willensentschliessung Gottes, die Welt zu schaffen, so ewig, wie er selbst. Indessen daraus folgt noch nicht, dass deshalb auch die Welt selbst nothwendig ewig sein müsse. Wenn die Welt erst in der Zeit in die Wirklichkeit eintritt, so wird dadurch keine Veränderung in Gott ein-

1) De rerum princ. qu. 4. art. 1. sect. 1, 4. — art. 2. sect. 4.

2) In l. sent. 1. dist. 39. qu. 5, 21. p. 1306. Dico, quod voluntas divina non est indifferens ad diversos actus nolendi et volendi, quia hoc in voluntate mea non erat sine imperfectione voluntatis. Voluntas enim nostra erat libera ad oppositos actus ad hoc, ut esset libera ad objecta opposita, et hoc propter limitationem utriusque actus respectu sui objecti: ergo posita illimitatione ejusdem volitionis ad diversa objecta, non oportet propter libertatem ad opposita objecta ponere libertatem ad oppositos actus. Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus, sed haec non est prima libertas, sicut nec in nobis. Remanet ergo libertas illa, quae est per se perfectionis et sine imperfectione, sic ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia.

3) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2, 9. Voluntas Dei, quae vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit humanam naturam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis, licet contingentis immediate, causam, est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda.

getragen. Der Wille kann etwas für eine spätere Zeit wollen, und wenn dann dieses also Gewollte später eintritt, so verändert sich deshalb der Wille nicht. Das Neue ist in dem Hervorgebrachten, nicht in dem Hervorbringenden [1]. — Die Frage aber, ob durch nöthigende Vernunftgründe der Anfang der Welt bewiesen werden könne, wird zwar von Duns Skotus nach beiden Seiten hin erörtert; aber es scheinen ihm die Gründe für beide Ansichten nicht genügend, und darum lässt er zuletzt die ganze Frage unentschieden [2].

Wenn nun aber alles wirkliche Dasein durch den freien Willen Gottes bedingt ist, so muss Gott auch die Macht haben, nach Aussen thätig zu sein, äussere Wirkungen hervorzubringen. Dasjenige, wozu er sich ewig frei entschlossen hat, muss er auch ausführen *können*. Dieses Können, diese Macht kann Gott in keiner Weise abgesprochen werden. Denn da Gott die höchste Ursache von Allem ist, so ist in diesem Begriff der ersten Ursache an sich schon die Macht, nach Aussen wirksam zu sein, eingeschlossen. Und zwar muss diese Macht Gottes in so fern eine unendliche sein, als sie sich auf unendlich viele Wirkungen erstreckt; d. h. Gott vermag unendlich viele Wirkungen zu setzen, freilich unendlich viele nicht im collectiven, sondern vielmehr nur im distributiven Sinne, weil die gleichzeitige Existenz unendlich vieler Dinge in sich selbst widersprechend und deshalb unmöglich ist. Dies lässt sich durch die blosse Vernunft erkennen und beweisen [3]. Eine andere Frage aber ist die, ob wir die göttliche Macht auch als wirkliche *Allmacht* (omnipotentia) durch die blosse Vernunft erkennen und beweisen können. Diese Frage glaubt Duns Skotus verneinen zu müssen.

Der Begriff der Allmacht kann nämlich nach Duns Skotus im weitern und im engern Sinne genommen werden. Im weitern Sinne verstehen wir darunter die Macht, alles Mögliche hervorzubringen, sei es unmittelbar oder mittelbar durch eine andere Ursache. Im engern und strengen Sinne dagegen versteht man unter Allmacht die Macht, alles Mögliche *unmittelbar*, ohne Concurs einer andern wirkenden Ursache hervorzubringen. Im weitern Sinne nun ist die Allmacht in der ersten Primität, nach welcher Gott die erste wirkende Ursache von Allem ist, bereits eingeschlossen und daher, wie jene erste Primität, durch die

1) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 2, 5. Agens autem liberum potest eadem volitione antiqua effectum novum producere pro tunc, pro quando vult effectum novum esse; non enim est necesse, si sempiternaliter vult et non potest de novo velle, igitur vult pro sempiterno; sicut non est necessarium in me, si nunc volo aliquid, quod pro nunc velim illud; sed possum velle illud pro cras, et eadem volitione stante, sine omni mutatione voluntatis meae possum illud novum causare cras, pro quo volo illud.

2) In l. sent. 2. dist. 1. qu. 3. — 3) De prim. princ. c. 4. concl. 9, 26 sqq. p. 247, a sqq. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 2, 25 sqq. p. 272 sqq.

blosse Vernunft erkennbar. Im engern Sinne dagegen verdanken wir die Erkenntniss der göttlichen Allmacht blos dem Glauben; durch die Vernunft allein können wir sie nicht erkennen und begründen [1]). Denn obgleich es wahr ist, dass die erste Ursache eine höhere Macht besitzt, als alle untergeordneten Ursachen, ja dass sie die Potenz der untergeordneten Ursachen eminenter in sich schliesst, so folgt daraus doch noch nicht, dass sie unmittelbar die Wirkung der zweiten Ursache hervorbringen könne. Aus der Ordnung der Ursachen lässt sich solches nicht erschliessen. Hat ja auch die Sonne eine viel höhere Causalität, als jedes thierische Wesen, und doch kann sie ein solches nicht unmittelbar generiren, sondern nur unter der Voraussetzung eines andern generirenden thierischen Wesens und mit demselben [2]). Kein Philosoph ist je durch seine Vernunft zur Erkenntniss dessen gekommen, was die Theologen unter Allmacht im engern Sinne verstehen. Sie konnten nicht einmal erkennen, dass Gott contingent nach Aussen wirke: um wie viel weniger konnten sie erkennen, dass Gott auch unmittelbar jede Wirkung hervorbringen könne, welche er thatsächlich mittelst der zweiten Ursache hervorbringt [3])! Ihnen galt, wenigstens im Bereiche des Generabeln und Corruptibeln, überall als massgebend das Princip: „De nihilo nihil fit.“ Wenn aber dieses Princip massgebend ist, dann ist dadurch von selbst ausgeschlossen, dass Gott eine Wirkung hervorbringen könne ohne irgend welche Mitwirkung einer secundären Ursache [4]). Und so muss die Allmacht Gottes in dem Sinne, wie sie von den Theologen genommen wird, als ein reiner Glaubensartikel gefasst werden, welcher zwar nichts enthält, was der Vernunft widerstreitet, aber auch durch die Vernunft nicht apodictisch erwiesen werden kann [5]).

1) Quodlib. qu. 7, 4. p. 169. 27. p. 183. In l. sent. 1. dist. 42. quaest. unic. p. 1351. Omnipotens aut potest dici agens, quod potest in omne possibile mediate vel immediate, et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causae proximae vel remotae. Et si naturaliter possit concludi esse aliquod primum efficiens, sicut supra ostensum est, naturaliter etiam potest concludi, illud esse omnipotens, hoc modo loquendo. Alio modo accipitur omnipotens proprie theologice, prout omnipotens dicitur, qui potest in omnem effectum immediate, et in quodcunque possibile, h. e. in quodcunque, quod non est ex se necessarium, nec includit in se contradictionem, ita, inquam, immediate, quod sine omni cooperatione cujuscunque alterius causae agentis: et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente et non demonstrata.

2) Ib. l. c. Quodl. qu. 7, 21. p. 180. — 3) In l. sent. 1. dist. 42. qu. unic. 3. p. 1351.

4) Ib. l. c. Praeterea si philosophi habuerunt quasi pro principio, quod de nihilo nihil fit, saltem in istis generabilibus et corruptibilibus: non videtur Deum sic esse omnipotentem, quod possit aliquem effectum totaliter producere sine omni alia causa concausante. — 5) Report. 1. dist. 42.

Man kann hier den gewaltigen Einfluss, welchen die aristotelische Philosophie auf das wissenschaftliche Bewusstsein Duns Skots ausübte, nicht verkennen. Weil die aristotelische Philosophie vom Standpunkte ihrer Weltanschauung aus sich zum Begriffe der göttlichen Allmacht im vollsten Sinne dieses Wortes nicht zu erheben vermochte, so spricht Duns Skotus der Philosophie überhaupt die Möglichkeit ab, diese göttliche Allmacht demonstrativ zu begründen. Einem so scharfsinnigen Denker, wie Duns Skotus es unstreitig war, sollte es aber doch nicht entgangen sein, dass die absolute Vollkommenheit Gottes, welche er doch sonst so energisch urgirt, durch die Annahme, dass Gott gewisse Wirkungen nur mittelst der zweiten Ursachen hervorbringen könne, im höchsten Grade beeinträchtigt, ja sogar geradezu aufgehoben wird. Wenn man also annimmt, dass die göttliche Allmacht nicht durch die Vernunft allein erkannt und begründet werden kann, so muss man consequenterweise auch annehmen, dass die absolute Vollkommenheit Gottes gleichfalls der Vernunft allein unerreichbar sei. Und doch ist die absolute Vollkommenheit Gottes bei Duns Skotus eine jener drei Primitäten, unter welchen von ihm das Dasein Gottes aus der Vernunft bewiesen wird. Sollte man hier Duns Skot von einem Widerspruche mit sich selbst frei sprechen können? Wir glauben kaum.

§. 224.

Der Fortgang unserer Darstellung führt uns nun zu der psychologischen Lehre Duns Skots. Die intellective Seele ist nach Duns Skotus die substantielle oder wesentliche Form des Leibes. Dieser Satz, lehrt er, muss als eine Vernunftwahrheit betrachtet werden; denn die Vernunft ist aus sich selbst im Stande, die Wahrheit desselben zu erweisen. Das Denken kommt nämlich dem Menschen formal zu; denn eben weil er Mensch ist, und in so fern er Mensch ist, denkt er. Dieses Denken kann nun aber nicht eine organische Thätigkeit sein; denn jede solche organische Thätigkeit ist auf einen bestimmten Kreis von sinnlichen Objecten beschränkt; das Denken dagegen geht auf das Allgemeine und Uebersinnliche. Das Denken kann somit im Menschen nicht ein körperliches Organ zum Subjecte haben; da es aber doch nicht ohne Subject sein kann, so muss als das Subject des Denkens die Seele betrachtet werden. Wenn nun aber, wie gesagt worden, der Mensch gerade deshalb, weil und in so ferne er Mensch ist, denkt, so muss er auch gerade durch dasjenige, was in ihm Subject des Denkens ist, also durch die Seele Mensch sein. Dasjenige aber, wodurch ein Wesen das ist, was es ist, ist dessen wesentliche Form. Folglich ist die Seele die wesentliche Form des Menschen [1]).

1) De rerum princ. qu. 9. art. 2. sect. 2, 31 sqq. p. 66, b sqq. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 2. Report. 4. dist. 43. qu. 2, 8 sq. p. 835, b sq. Quodl. qu. 9.

Allein obgleich die Seele in einem solchen Verhältnisse zum Leibe steht, so kann man deshalb doch nicht behaupten, dass sie die einzige substantielle Form im Menschen sei. Zwar darf man nicht eine Mehrheit von Seelen im Menschen annehmen, etwa eine vegetative, sensitive und intellective Seele; denn in diesem Falle würde die intellective Seele nicht mehr die wesentliche Form des Menschen sein. Die intellective Seele schliesst vielmehr die sensitive und vegetative Kraft schon in sich, und ist somit sowohl das Princip der intellectiven, als auch der sensitiven und vegetativen Thätigkeit [1]. Dagegen muss ausser der intellectiven Seele noch eine andere substanzielle Form des Körpers *als Körpers* angenommen werden: d. h. eine Form, durch welche der Körper als organischer Körper das ist, was er ist. Duns Skotus nennt dieselbe, wie sein Vorgänger Heinrich von Gent, die forma corporeitatis oder die forma misti. Der Körper ist nämlich als geformte Mischung der Elemente oder als organischer Körper bereits vorhanden, bevor die Seele sich mit ihm verbindet, und nur unter der Bedingung, dass die Elemente des Leibes zur organischen Mischung und zur organischen Formation bereits gelangt sind, kann die Seele sich mit demselben verbinden. Der menschliche Körper ist somit organischer Körper nicht durch die Seele, er muss schon organischer Körper sein, damit dann aus der Verbindung der Seele mit ihm der eigentliche Mensch als lebendes, empfindendes und denkendes Wesen resultiren könne. Was sollte auch sonst Product der Generation sein, wenn nicht eben diese organische Mischung und Formation der leiblichen Elemente [2]? — Ist nun aber der Körper organischer Körper ohne die Seele, dann folgt daraus, dass das Sein desselben als organischen Leibes durch eine andere Form bedingt sein müsse, welche nicht die Seele ist, und dass wir somit ausser der Seele noch eine andere substantielle Form im Menschen annehmen müssen, nämlich jene, welche oben als forma corporeitatis oder als forma misti bezeichnet worden ist. Durch diese Form ist der Leib organischer Leib, und als solcher verhält er sich dann zur Seele als die Materie, welche in Einheit mit der Seele als Form den Menschen als solchen constituirt [3].

1) De rer. princ. qu. 10. art. 4. — qu. 11. art. 2.

2) In I. sent. 4. dist. 11. qu. 3. p. 58, a sqq. (Das dritte und vierte Buch des Commentars zu den Sentenzen citire ich nach der Venetianer Ausgabe von 1597.) De rerum principio, qu. 10. art. 2, 11. p. 82. a sq.

3) Report. 4. dist. 11. qu. 3, 22. p. 672, b. Aliqua forma mixti, per quam corpus est in proxima dispositione, ut animetur, et tale compositum (ex materia et forma mixti) est in genere substantiae, non sicut completum individuum corporis, ut corpus est aliquod genus subalternum; sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam potentialis respectu animae intellectivae, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad sus-

Der Mensch als solcher ist hienach zwar ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen; aber doch ist er ungeachtet dieser Zusammensetzung eine in sich einheitliche Natur. Denn Materie und Form constituiren wie überall, so auch hier, in Einheit miteinander ein einheitliches drittes Wesen, welches als solches verschieden ist von seinen wesentlichen Bestandtheilen. Aber nicht genug: gerade im Menschen ist diese Einheit die grösste und vollkommenste. Denn die intellective Seele ist als die wesentliche Form ihres Leibes mit diesem auf eine weit innigere und vollkommenere Weise vereinigt, als jede andere Form mit ihrer respectiven Materie. Denn da jeder bestimmten Form auch eine bestimmte Materie entspricht, beide also in geradem Verhältnisse zu einander stehen, so muss der am vollkommensten disponirten Materie auch die vollkommenste Form entsprechen. Der menschliche Körper ist aber unter allen Körpern der vollkommenste; folglich muss ihm auch die vollkommenste Form entsprechen. Aus der vollkommensten Form und der vollkommensten Materie muss aber dann auch das vollkommenste Wesen resultiren. Und da mit der Vollkommenheit stets auch die Einheit wächst, so muss der Mensch als das vollkommenste Wesen, als die vollkommenste Natur auch die höchste Einheit sein: Materie und Form, Seele und Leib müssen in ihm zur innigsten Einheit verbunden sein [1]).

Die menschliche Seele ist als geistiges zugleich auch ein individuelles Wesen. Die Individualität ist derselben wesentlich. Sie wird nicht erst individualisirt durch ihre Verbindung mit der Materie, sondern sie ist an sich schon und vor ihrer Verbindung mit der Materie individuell, sie hat ihre eigene Häcceität [2]). — Da entsteht nun aber

ceptionem animae intellectivae, qua inducta, totum tunc est in genere et in specie animalis rationalis.

1) De rerum princ. qu. 9. art. 2. sect. 3, 72 sqq. p. 77 sq. Forma proportionaliter correspondet materiae; „talis enim forma tali materiae“.... sed forma, ut videmus, quanto minoris perfectionis, tanto paucioribus indiget dispositionibus ergo illa forma est summe perfecta, cui debetur materia sub omni modo dispositionis. Sed corpus humanum continet omnem dispositionem humorum, omnem nobilitatem organorum.... ergo forma intellectiva est summe forma perfecta in genere formarum, ac per hoc intimius unibilis materiae suae, actu unietur et perficiet eam. Ostensum est autem, quod ens et unum se consequuntur. Secundum hoc ergo verius facit unum cum corpore humano et verius ens et unitius compositum, quam aliqua alia materia cum sua forma.

2) Quodl. qu. 2, 5 sqq. p. 36 sq. Primus terminus creationis formaliter est hic. Ergo anima naturaliter prius est haec, quam unitur materiae, et pari ratione de alia anima, prius natura est haec, quem uniatur materiae. Unde ista anima est haec sua propria singularitate, et inde est haec et non illa, et per consequens prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari distincta ab illa; ergo distinctae sunt istae animae prius natura, quam uniantur materiae; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia.

die Frage, ob denn dann die menschlichen Seelen auch vor ihrer Verbindung mit der Materie schon eine einheitliche Art bilden, oder ob die Einheit der Species, unter welche sie fallen, erst durch ihre Verbindung mit der Leiblichkeit bedingt sei. Um diese Frage zu beantworten, können wir nicht bei den menschlichen Seelen allein stehen bleiben, sondern wir müssen die Frage allgemein fassen; wir müssen fragen, ob denn überhaupt mehrere geistige Wesen, seien sie nun Engel oder Menschenseelen, an sich schon unter Eine Art fallen können, oder nicht.

Man hat behauptet, lehrt Duns Skot, dass die Vielheit geistiger Wesen in ein und derselben Art bedingt sei durch die körperliche Materie, und dass daher dann, wenn wir uns diese Materie hinweg denken, von einer solchen Vielheit geistiger Wesen in *Einer Art* gar nicht die Rede sein könne. Allein das ist ganz unrichtig. Jede Natur, welche sie auch immer sei, ist mittheilbar an mehrere Supposita, selbst die göttliche. Weder die Vollkommenheit, noch die Unvollkommenheit einer Natur schliesst diese Mittheilbarkeit aus, weil wir sie sowohl bei dem höchsten Wesen, bei Gott, als auch bei den auf unterster Stufe stehenden Dingen, bei den generabeln und corruptibeln Dingen nämlich, vorfinden. Es kann somit auch die geistige Natur davon keine Ausnahme machen. Nun aber kann die geschöpfliche geistige Natur nicht als numerisch Eine in mehreren Suppositis wirklich sein, weil solches blos der göttlichen Natur zukommt; sie muss also mittheilbar sein an mehreren Individuen, welche der Zahl und der Individualität nach von einander verschieden sind. Und wenn dieses, dann haben wir schon eine Vielheit von Individuen in Einer Art. Es ist also erstens keineswegs wahr, wenn man sagt, dass jeder Engel eine eigene Species bildet, sondern es können vielmehr eine Mehrheit von Engeln unter Eine Species fallen[1]; und zweitens ist es ebenso wenig gerechtfertigt, zu behaupten, die menschlichen Seelen fallen nur deshalb unter Eine Art, weil und in so ferne sie mit der Leiblichkeit verbunden sind, und in Einheit mit dieser die menschliche Species constituiren; vielmehr sind auch die menschlichen Seelen an sich schon und abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Leibe Glieder oder Individuen Einer Species[2]).

Fragen wir ferner nach der Art und Weise, wie die einzelnen Seelen entstehen: so kann man auf diese Frage möglicherweise eine dreifache

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 7, 3. p. 423. Simpliciter possibile est, plures angelos esse in eadem specie, quod probatur: quia omnis quidditas, quantum est de se, communicabilis est, etiam quidditas divina: quia nec ex perfectione repugnat sibi, ut patet de essentia divina, nec ex imperfectione repugnat, quia convenit generalibus et corruptibilibus. Nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita: ergo quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali: et ita propositum. — 2) Ib. l. c. n. 4. p. 423.

Antwort geben, wie solches denn auch wirklich geschehen ist. Die Seele wird entweder aus der seminalen Potenz der Materie herausgezogen, wie andere Formen, oder es entsteht eine Seele aus der andern, wie etwa gleichnissweise ein Licht an dem andern sich entzündet, oder endlich sie wird unmittelbar von Gott geschaffen. Jedoch die beiden ersten Glieder dieser dreifachen Alternative sind nicht möglich. Die Seele kann nicht aus der Potenz der Materie herausgezogen werden, denn was aus der Potenz der Materie herausgezogen wird, dessen Kraft und Thätigkeit kann nicht über die natürliche Kraft und Thätigkeit, welche in dem Samen der Potenz nach angelegt ist, hinausgehen. Die Seele könnte somit weder in ihrer Perceptivität noch in ihrer Spontaneität über das Sinnliche hinausgehen. Und doch besteht gerade darin die Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele, dass sie das Uebersinnliche erkennt und mit freier Selbstbestimmung sich bewegt [1]). Aber es kann auch eine Seele nicht aus der andern entstehen; denn damit streitet einerseits die Einfachheit der Seele, indem aus einem Einfachen sich nichts ablösen kann, andererseits wäre diese Art der Entstehung gegen das allgemeine Gesetz, nach welchem jedes Natur-Wesen nur entstehen kann dadurch, dass die Form aus der Potenz der Materie herausgezogen wird; und dass endlich die Seele von der Seele blos ein intentionales Sein erhielte, ist mit der Substantialität der Seele nicht vereinbar [2]). Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die Seelen durch Schöpfung entstehen, und da kein Wesen ausser Gott schaffen kann, so müssen wir die Entstehung der Seelen auf einen schöpferischen Act Gottes reduciren [3]). Der Mensch erzeugt somit den Menschen nur dispositiv, in so ferne er nämlich durch die Zeugung die Materie disponirt zur nachträglichen Aufnahme der individuellen Seele als ihrer wesentlichen Form [4]).

§. 225.

Die menschliche Seele ist incorruptibel und unsterblich: — das ist eine Wahrheit des Glaubens und kann als solche nicht geläugnet werden. Aber eine andere Frage ist die, ob die Unsterblichkeit der Seele auch

1) De rer. princ. qu. 10. art. 1, 4 sqq. p. 80, a sqq.

2) Ib. l. c. 8. p. 81, a. Item, si anima multiplicatur ab anima, aut ista multiplicatio est sub esse naturali et reali, aut sub esse intentionali. Non secundum esse naturale et reale, tum quia decisio ab impossibili est impossibilis, tum quia eductio rei naturalis habentis esse permanens est per eductionem de potentia materiae, ut patet in omnibus formis. Nec potest esse intentionalis, tum quia intentio non est substantia, anima autem substantia formalis est, tum quia intentionale non durat, nisi conservante eo, a quo eductum est: et sic una anima quoad esse ab alia dependeret.

3) Ib. l. c. p. 81, b. Vgl. In l. sent. 2. dist. 17. qu. 1. — 4) De rer. princ. qu. 10. art. 2.

eine Vernunftwahrheit sei, d. h. ob sie auch durch Vernunftgründe apodictisch erwiesen werden könne. Duns Skotus läugnet dieses. Bei Aristoteles, sagt er, finden sich allerdings einige Principien, aus welchen man die Unsterblichkeit der Seele erschliessen könnte; allein es finden sich bei ihm auch wieder andere Principien, aus welchen das Gegentheil erfolgt. Daher war er keineswegs gewiss über die Unsterblichkeit der Seele, und deshalb spricht er sich denn auch überall schwankend und unbestimmt darüber aus [1]). In der That, hätte er kategorisch die Unsterblichkeit der Seele ponirt, dann hätte er damit alle seine Principien über die natürlichen Dinge destruirt. So lehrt er, dass in einem Compositum das Sein des Ganzen ein anderes sei, als das Sein der Theile, aus welchen es besteht, der Materie nämlich und der Form. Bleibt aber das Sein der Seele nach dem Tode des Leibes bestehen, dann ist die Seele nicht mehr ein Theil des Menschen, sondern das Ganze: und das soll doch durch das vorausgesetzte Princip ausgeschlossen werden. Und so im Uebrigen [2]). Alles, was man aus Aristoteles anführt, um zu beweisen, dass er die Unsterblichkeit der Seele festgehalten habe, hat bei ihm im Grunde nur den Sinn, dass die Seele in ihrer intellectiven Thätigkeit keines Organes bedürfe. Weiter will er damit Nichts feststellen [3]).

Und in der That sind alle Vernunftbeweise, welche man für die Incorruptibilität und Unsterblichkeit der Seele aufführt, nicht beweiskräftig genug, um die Thesis hinreichend zu begründen. Man sagt nämlich, die Seele sei durch sich, sie habe ein „per se esse,“ welches sie dann dem Körper mittheile. Daher hänge sie von dem Körper in ihrem Sein nicht ab, und könne folglich dasselbe durch die Trennung von dem Leibe auch nicht verlieren. „Allein wollte man der Seele ein „per se esse“ in dem Sinne zuschreiben, wie es einem Compositum in genere substantiae zukommt, dann ist diese Attribution falsch; denn käme ihr ein solches „per se esse“ zu, dann könnte sie ihr Sein dem Leibe nicht mittheilen. Versteht man dagegen das „per se esse“ im Gegensatze zum accidentalen „inesse,“ dann kann man aus einem *solchen* „per se esse“ nicht auf die Unsterblichkeit der Seele schliessen. Denn auch andere Formen, wie z. B. die Form des Feuers, haben ein solches „per se esse,“ ohne dass man deshalb

1) Report. 4. dist. 43, qu. 2, 13. p. 836, b sq.

2) Ib. l. c. p. 837, a. Si enim Aristoteles posuisset animam simpliciter incorruptibilem, omnia principia sua de naturalibus essent destructa. Dicit enim 7. Met. text 60, quod impossibile est in composito esse aliud esse totius praeter esse partium, nisi in forma totius, quae est alia a forma partis. Probat autem ibi, formam totius vel totum esse aliud a partibus, et conjunctim, et divisim.... Si igitur maneret anima post corpus, anima non esset forma, nec pars, sed totum, quod ipse improbat ibi.

3) Ib. l. c. p. 386, a. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 2.

sagen könnte, die Form des Feuers könne ohne Materie existiren [1]." — Man sagt ferner: Alles, was corrumpirt wird, wird entweder per se corrumpirt durch seinen Gegensatz; oder aber es wird corrumpirt per accidens, dadurch nämlich, dass das Ganze corrumpirt wird, dessen Theil es ist. Nun kann die Seele nicht per se corrumpirt werden, weil sie als einfaches, immaterielles Wesen keinen Gegensatz hat; sie kann aber auch nicht corrumpirt werden per accidens, d. h. in Folge der Corruption des Ganzen des Menschen, weil das Sein des Ganzen des Menschen kein anderes ist, als das Sein der Seele selbst, das Sein der Seele aber von ihr selbst nicht getrennt werden kann. — Allein, erwiedert Duns Skotus, die Gründe, welche für die Annahme sprechen sollen, dass die Seele auch per accidens nicht corrumpirt werden könne, sind keineswegs stichhaltig. Denn für's erste kann man nicht zugeben, dass das Sein des Ganzen des Menschen Eins sei mit dem Sein der Seele; denn da würde die specifische Differenz allein zur vollen Definition des Menschen ausreichen, was falsch ist; für's zweite kann man selbst in dem Falle, dass man das Sein der Seele als real nicht verschieden von deren Wesenheit auffasst, nicht behaupten, dass deren Sein gar nicht von ihr getrennt werden könne. Zu gleicher Zeit kann sie allerdings nicht sein und nicht sein; aber daraus folgt nicht, dass sie nicht doch zu sein anfangen und aufhören könne. Sonst könnte ja ein einfaches Wesen nicht von Gott annihilirt werden [2]. — Man schliesst ferner aus dem natürlichen Verlangen des Menschen nach immerwährendem Dasein auf die Unsterblichkeit der Seele. Allein dieses Verlangen kommt allen Naturwesen zu, in so fern alle das natürliche Streben haben, sich in ihrem durch Materie und Form zugleich bedingten Sein zu erhalten. Wie man nun daraus nicht auf eine wirk-

1) Report. 4. dist. 43. qu. 2, 19. p. 838, b. Dico, quod „per se esse" potest dupliciter accipi: uno modo pro esse incommunicabili, et sic per se esse est incommunicabiliter esse. Alio modo „per se esse" pro esse subsistentiae, et sic per se esse est per se subsistere. Dico, quod anima habet per se esse a Deo primo modo, et sic nulli dat esse. Secundo modo non habet per se esse, quia non per se subsistit, sed habet per se esse, i. e. nulli accidere. Sed non sequitur: Habet sic per se esse: igitur non dependet a corpore, forma enim ignis non accidit materiae, et tamen dependet a materia; formae enim, etiam substantiales omnes, dependent a Deo; et tamen non accidunt sibi vel universo.

2) Ib. l. c. n. 18. p. 838, a sq..... Tenendo tamen, quod credo magis verum, quod esse non differt realiter ab essentia, tunc dico, quod licet idem secundum *esse* non potest separari a se, ut sit et non sit simul secundum idem, potest tamen incipere et desinere esse, quia ejus esse potest esse terminus a quo talis transmutationis, et ejus non esse terminus ad quem, et e converso ... Dato igitur, quod esset (esse animal) esse totius, quod falsum est, adhuc non sequitur, quin posset corrumpi et desinere esse, sicut et incipere, quia hoc concluderet, quod Deus non posset animam vel Angelum vel aliam aliquam essentiam simplicem simpliciter destruere vel annihilare: quod est falsum.

liche stete Fortdauer dieser Dinge schliessen kann, so kann man auch aus jenem natürlichen Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit nicht, wenigstens nicht mit Sicherheit, auf deren wirkliche Unsterblichkeit schliessen. Zudem, wenn der Wille nicht blos aus einem gewissen natürlichen Instinct, sondern mit Bewusstsein und Freiheit nach der Unsterblichkeit streben soll, so muss ja, um ihm solches zu ermöglichen, zuerst die Möglichkeit der Unsterblichkeit feststehen, weil die freie Wahl des Willens nur auf Mögliches gehen kann. Man kann also nicht aus dem Wunsche des Willens nach Unsterblichkeit diese Unsterblichkeit selbst erweisen, weil ja dieser Beweis schon voraus gesetzt sein muss, um jenen Wunsch des Willens als freien Wunsch möglich zu machen [1]. — Auf solche Weise also sucht Duns Skotus auch die übrigen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele abzuschwächen, um dadurch seinen Satz zu begründen, dass die Unsterblichkeit der Seele eine reine Glaubenswahrheit sei [2]. Dadurch leitet er aber einen Streit ein, welcher in der Folgezeit, wie wir sehen werden, immer weitere Dimensionen annahm, und mit allem Aufwande von Dialektik für und wider geführt wurde. Wir meinen den Streit über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele, welchem wir in unserm Gang durch die Geschichte seiner Zeit begegnen werden.

Eine weitere Frage, mit welcher sich die Scholastik eifrig beschäftigte und welche daher auch von Duns Skotus eingehend erörtert wird, ist die Frage, in welchem Verhältnisse die Seele zu ihren Kräften oder Potenzen stehe. Duns Skotus entscheidet sich in Bezug auf dieses Problem dahin, dass zwischen der Seele und ihren Potenzen kein realer Unterschied stattfinde. Die Potenzen der Seele dürfen nach seiner Ansicht nicht betrachtet werden als Accidentien der Seelensubstanz, sondern sie sind vielmehr realiter eins und dasselbe mit der Seele selbst. In so fern nämlich die Seele dem Leibe das substantielle Sein verleiht, ist sie die Form desselben, in so fern sie dagegen sich als thätig erweist, stellt sie sich dar unter dem Begriffe einer thätigen Kraft, und je nach den verschiedenen Richtungen und Objecten jener Thätigkeit fassen wir sie denn auch auf unter dem Begriffe verschiedener Kräfte. Die Seele ist somit nicht thätig durch Kräfte, welche von ihrer Substanz verschieden sind, sondern sie ist durch sich selbst thätig, und nur je nachdem ihre Thätigkeit eine verschiedene Richtung hat und auf verschiedene Objecte geht, legen wir ihr auch verschiedene Kräfte bei, so aber, dass diese verschiedenen Kräfte nur die verschiedenen Richtungen und die verschiedenen Weisen bezeich-

1) Ib. l. c. n. 15. p. 837, b. — 2) Ib. l. c. n. 16 sqq. In l. sent. 4. dist. 43. qu. 2.

nen, nach welchen die Seele überhaupt thätig sein kann[1]). Wären die Potenzen als Accidentien von der Seele real verschieden, so würde die Substanz der Seele nicht durch sich selbst ein Accidens, z. B. einen Gedanken in sich erzeugen können, sondern nur durch ein anderes Accidens, nämlich durch die Denkkraft. Aber dann fragt man mit Recht: wodurch erzeugt sie denn dann dieses Accidens, die Denkkraft nämlich, aus sich? Wenn wieder durch ein anderes, dann kehrt dieselbe Frage wieder, und wir werden so in einen processus in infinitum hineingeführt[2]). Um dieses zu vermeiden, bleibt nichts anderes übrig, als die reale Verschiedenheit der Potenzen von der Seelensubstanz selbst in Abrede zu stellen, und die Frage, um das Verhältniss der Seelenkräfte zur Seelensubstanz in der so eben entwickelten Weise zu beantworten[3]).

Fragt man also, wodurch denn die in sich Eine Seele zu den verschiedenen Potenzen, welche wir unterscheiden, determinirt sei, so kann die Antwort hierauf keine andere sein, als diese, dass sie dazu determinirt sei durch die verschiedenen Beziehungen oder Richtungen, welche ihre Thätigkeit überhaupt haben kann. Diese verschiedenen Beziehungen sind aber wiederum bedingt durch die Verschiedenheit der formalen Objecte ihrer Thätigkeit. Die Objecte der Seelenthätigkeit lassen sich aber vor Allem eintheilen in solche, welche übersinnlicher, und in solche, welche sinnlicher Natur sind. In so fern also die Thätigkeit der Seele auf das Uebersinnliche sich bezieht, ist durch diese Beziehung dasjenige bedingt, was wir im Allgemeinen intellective Potenz nennen, und weil die Thätigkeit der Seele in dieser Richtung nicht an ein leibliches Organ gebunden sein kann, so nennen wir diese intellective Potenz eine überorganische. In so fern dagegen die Thätigkeit der Seele auf das Sinnliche geht, sind dadurch die sinnlichen oder sensitiven Potenzen bedingt, und diese nennen wir, weil die Thätigkeit der Seele in dieser Richtung an leibliche Organe gebunden ist, organische Kräfte. In analoger Weise nun lässt sich die Unterscheidung der Seelenkräfte weiter in's Besondere fortführen[4]).

1) De rerum princ. qu. 11. art. 3. p. 93, b sq. Substantia animae est idem, quod sua potentia realiter, ita quod anima dicitur forma per comparationem ad corpus, quod perficit, cui dat esse substantiale; — sortitur vero nomen et rationem *potentiae* solo respectu et comparatione ad varia objecta et operationes, ita quod anima et actum suum eliciat, et actum subjective suscipiat: ut patet in actu intelligendi; per suam substantiam est principium eliciens actum, et efficienter, et etiam subjective, non per aliquam potentiam re absoluta differentem ab ea.

2) Ib. l. c. n. 19. p. 96, b. — 3) In l. sent. 2. dist. 16. qu. 1, 15 sq. p. 770 sq. Repor. 2. dist. 16. qu. unic. 14 sqq. p. 347, b sq. — 4) De rerum princ. qu. 11. art. 3. sect. 2, 26—28. p. 96, b sqq.

Daraus ist nun von selbst ersichtlich, dass die Seelenkräfte auch unter sich selbst nicht real verschieden sind. Aber wenn auch keine reale Verschiedenheit zwischen denselben stattfindet, so doch eine formale. Denn die verschiedenen Beziehungen oder Richtungen der Thätigkeit der einen Seele bringen es mit sich, dass die eine Thätigkeit der Seele nach ihrem formalen Begriffe nicht dieselbe ist, was die andere. Die Thätigkeiten der Seele sind also formal verschieden, und da sich nach dieser Verschiedenheit auch die Verschiedenheit der sog. Seelenkräfte bestimmt, so muss auch von diesen gesagt werden, dass sie von einander formal verschieden sind. Und wenn solches von den Seelenkräften in ihrem Verhältnisse zu einander gilt, so gilt es auch von ihrem Verhältnisse zur Seele selbst, weil auch hier gesagt werden muss, dass die Seele, als Kraft aufgefasst, dem formalen Begriffe nach nicht dasselbe ist, was die Seele als Substanz. So findet auch zwischen der Seele selbst und zwischen ihren Kräften zwar nicht ein realer, aber doch ein formaler Unterschied statt [1]).

§. 226.

Die Freiheit des Willens wird von Duns Skotus mit Entschiedenheit festgehalten. Der menschliche Wille ist frei in der Wahl zwischen entgegengesetzten Thätigkeiten; er ist daher auch frei zu entgegengesetzten Objecten und zu entgegengesetzten Wirkungen [2]). Zwar kann er nicht zu gleicher Zeit Entgegengesetztes wollen; aber ein und denselben Gegenstand kann er jetzt wollen und dann nicht wollen, und umgekehrt [3]). Verhält sich aber dieses also, dann ist damit von selbst gesagt, dass der Wille unter gar keinem determinirenden Einflusse stehe, und dass er selbst die Totalursache seiner Thätigkeit sei. Man hat gesagt, der Wille werde bewegt von dem Objecte, in so ferne es von dem Verstande erkannt ist. Allein das ist ganz unrichtig. Denn das Object ist ein naturaliter agens. Wird also der Wille von diesem Objecte als von seiner bewegenden Ursache bewegt, dann liegt es nicht mehr in der Macht des Willens, dasselbe zu wollen oder nicht zu wollen: und wenn dieses, dann ist die Freiheit des Willens aufge-

1) In l. sent. 2. dist. 16. qu 1, 17 sq. p. 772 sq. Report. 2. dist. 16. qu. unic. 18 sq. p. 348, b sq. Potentiae (animae) non sunt idem formaliter vel quidditative, nec inter se, nec etiam cum essentia animae, nec tamen sunt res aliae, sed idem identitate. Ideo talia habent talem distinctionem secundum rationes formales, qualem haberent realem distinctionem, si essent res aliae realiter distinctae. Quaest. universales, qu. 9. art. 2. sect. 2, 56 sqq.

2) In l. sent. 1. dist. 39. qu. 5, 15. p. 1301. Voluntas, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus; libera etiam est mediantibus illis actibus oppositis ad opposita objecta, in quae tendit, et ulterius ad oppositos effectus, quos producit.

3) Ib. l. c. n. 17. p. 1302.

hoben, weil der Wille nicht mehr sich selbst bestimmt, sondern von einem andern bestimmt wird. In der That, wir können ja ein und dasselbe Object wollen und nicht wollen; ein natürliches Agens, wie das Object es ist, kann aber nie zwei entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen: folglich kann das Object nicht das determinirende sein; der Wille allein ist die Totalursache seines Wollens [1]). Die entgegengesetzte Annahme würde die Contingenz unserer Handlungen vollständig aufheben. Denn die Contingenz einer Thätigkeit kann ja nur darin ihren Grund haben, dass ihr eine Ursache zu Grunde liegt, welche an und für sich indeterminirt ist und sich indifferent verhält zu Entgegengesetztem. Aber wenn eine solche indifferente Ursache eine contingente Wirksamkeit entfalten soll, dann ist diess wiederum nur unter der Bedingung möglich, dass sie selbst sich determinirt zu einer bestimmten Wirksamkeit; wird sie durch ein anderes determinirt, so hört ihre Wirksamkeit schon auf contingent zu sein: sie wird nothwendig. Wenden wir nun diess auf den menschlichen Willen an, so sehen wir leicht, dass wir ihn, um die Contingenz unserer Handlungen zu retten, ausser den determinirenden Einfluss des Objectes setzen und ihn als die totale Ursache seines Wollens betrachten müssen [2]). Die Erkenntniss des Gegenstandes des Wollens von Seite unseres Verstandes kann also zu unserm Wollen nicht als die bewegende Ursache, sondern nur als die Conditio sine qua non sich verhalten, in so fern wir eben Unbekanntes nicht begehren können: — und nur in diesem Sinne kann sie als Theilursache unsers Wollens betrachtet werden [3]). Eben darum ist es denn auch durchaus nicht zulässig, anzunehmen, dass wir stets das höhere Gut, welches uns der Verstand als solches vorhält,

1) In l. sent. 2. dist. 25. qu. 1, 6. p. 876.

2) In l. sent. 2. dist. 25. qu. 1, 22. p. 888. Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Una ratio est ista: Aliquid evenit in rebus contingenter: et voco contingenter evenire evitabiliter evenire: aliter si omnia inevitabiliter evenirent, non oporteret consiliari, neque negotiari.... Quaero ergo illud, quod contingenter evenit: unde vel a qua causa eveniat? Non a causa determinata, quia pro isto instanti, pro quo est sic determinata, effectus non potest evenire contingenter. Ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum. Aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum, cum non possit in utrumque simul.... vel non potest seipsam determinare, sed aliud determinat ipsam ad unum illorum. Si potest seipsam determinare ad unum illorum contingenter vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si ab alio determinatur ad unum illorum: vel ergo necessario, vel contingenter? Si necessario, effectus evenit inevitabiliter; si determinans contingenter et evitabiliter ad unum illorum determinat, ita quod possit determinare ad aliud tale determinans, non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum: vel si causa naturalis est indeterminata, non potest seipsam, nec aliam determinare.

3) In l. sent. 2. dist. 42. qu. 4, 3. — Cf. 4. dist. 49. qu. 4.

anstreben müssen. Eben weil der Wille die Totalursache seines Begehrens und das Object im Verstande nur die Conditio sine qua non des letztern ist, kann der Wille sich ebenso gut für das geringere, wie für das höhere Gut entscheiden [1]).

Hieran schliesst sich denn nun von selbst die Frage an: welches der beiden Vermögen denn dem Range nach die erste Stelle einnehme, der Verstand oder der Wille? Duns Skotus beantwortet diese Frage mit Heinrich von Gent im Gegensatze zum heil. Thomas dahin, dass der Verstand nicht den Vorrang vor dem Willen habe. Denn, sagt er, allerdings ist es wahr, dass der Verstand in einem gewissen bedingenden Verhältnisse zur Willensthätigkeit steht, in so ferne er dem Willen das Object seines Begehrens vorhält. Allein daraus folgt nicht ein Vorrang des Verstandes vor dem Willen. Vielmehr verhält sich der Verstand zum Willen, in so ferne er ihm das Object seines Strebens vorhält, als dienend. Dagegen ist es Sache des Willens, den Verstand auf die Objecte der Erkenntniss hinzurichten oder von denselben abzuziehen. Er verhält sich somit zum Verstande nicht als Diener, sondern vielmehr als Gebieter, und muss daher dem Range nach über den Verstand gestellt werden [2]). Man sagt freilich, der Verstand habe den Vorrang vor dem Willen, weil sein Object, das Wahre, höher und dem Sein näher stehe, als das Object des Willens, das Gute. Allein darauf ist zu erwiedern, dass das Wahre und Gute von einander nicht real distinct und beide der Sache nach identisch mit dem Sein sind: woraus folgt, dass an sich keines vorzüglicher ist als das andere, und deshalb auch nicht dazu berechtigen, den Verstand und den Willen sich gegenseitig unterzuordnen, sei es nun in der einen oder in der andern Weise [3]). Man sagt ferner: der Verstand hat seine Vollkommenheit in sich, weil das Erkennen eine Bewegung von den äussern Dingen nach innen ist; der Wille dagegen hat seine Vollkommenheit blos im Streben nach

1) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 4, 16. p. 219. Non autem bonitas aliqua objecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit majori bono sicut minori. — dist. 8. qu. 5, 24. p. 820. Immediatum est principium, voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista: sicut immediatum est, calorem esse calefactivam, licet hic sit naturalitas, ibi autem libertas, et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas; sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa.

2) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 4. fol. 164, d. (ed. Ven. 1597.) Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. fol. 165, a. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori; e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente. Report. 4. dist. 49. qu. 2, 13.

3) Report. 4 dist. 49. qu. 2, 8.

etwas Aeusserm. Nun ist aber dasjenige, was seine Vollkommenheit in sich hat, etwas Vorzüglicheres, als dasjenige, was nur durch ein Streben nach einem Aeussern vollkommen ist. Folglich hat der Verstand den Vorrang vor dem Willen. — Allein aus diesen Gesichtspunkten lässt sich gerade auch der umgekehrte Schluss ziehen. Durch den Willen wird nämlich der Mensch mit dem vollkommensten Gute auf eine vollkommenere Weise vereinigt, als durch den Verstand. Denn der Verstand vereinigt mit jenem Objecte nur so, wie selbes als Erkanntes in dem Erkennenden ist; in der Thätigkeit des Willens dagegen sind wir mit demselben geeinigt, wie es in sich ist. Ist aber die Art und Weise der Vereinigung mit dem vollkommensten Objecte auf Seite des Willens eine vorzüglichere als auf Seite des Verstandes, dann muss auch der Wille selbst vorzüglicher sein als der Verstand [1]). Auf ähnliche Weise lassen sich auch gegen alle andern Gründe, aus welchen die Präeminenz des Verstandes vor dem Willen erfolgen soll, solche Instanzen beibringen, welche die Beweiskraft jener Gründe vollständig erschüttern. Man ist daher keineswegs berechtigt, dem Verstande den Vorrang vor dem Willen einzuräumen; vielmehr spricht weit mehr für das umgekehrte Verhältniss, nämlich für den Vorrang des Willens vor dem Verstande [2]).

Aber eben weil der Vorrang des Verstandes vor dem Willen keineswegs feststeht, darum kann man hieraus auch nicht den Schluss ziehen, dass die Glückseligkeit, wozu der Mensch bestimmt ist, formal in der Thätigkeit des Verstandes gelegen sei. Es muss vielmehr der gegentheilige Satz festgehalten werden, dass nämlich die höchste Glückseligkeit des Menschen formal in dem Acte des Willens bestehe [3]). Denn nur in jener Thätigkeit kann formell die höchste Glückseligkeit begründet sein, durch welche wir am unmittelbarsten und vollkommensten mit dem höchsten Gute geeinigt sind. Das ist aber, wie bereits gezeigt worden, nicht die Thätigkeit des Verstandes, sondern die Thätigkeit des Willens in der Liebe [4]). Allerdings ist die Erkenntniss des Verstandes zu dieser Thätigkeit des Willens vorausgesetzt; allein dasjenige, was dem Werden des andern vorausgesetzt ist, ist deshalb noch nicht

1) Ib. l. c. n. 19. Ex hoc arguo ad oppositum: illud est perfectius simpliciter, quod habet ultimum perfectum modo perfectiori ex parte illius objecti perfecti, id est in re: sed in modo habendi voluntas habet perfectiori modo; perfectio enim modi major est, in quantum voluntas conjungitur per se isti objecto perfecto, quam sit perfectio in habendo intellectualiter a parte objecti, quia res habet esse diminutum in intellectu, in re autem habet esse perfectum.

2) Ib. l. c. n. 7 sqq. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 4. fol. 164, a sqq.

3) Report. 4. dist. 49. qu. 2, 20. Dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur.

4) Ib. l. c. n. 4. p. 893, b sq.

vollkommener als das andere, vielmehr gilt gerade das Umgekehrte[1]. Wäre die höchste Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntniss des höchsten Gutes begründet, dann hätte das Wollen im Erkennen seinen Zweck und wäre nur um dieses Erkennens willen vorhanden. Allein dem ist nicht so. Es ist vielmehr umgekehrt das Erkennen um des Wollens wegen vorhanden: das Erkennen hat im Wollen seinen Zweck; das Wollen dagegen ist sich selbst Zweck, und zwar in so ferne, als wir durch dasselbe unmittelbar und vollkommen mit dem höchsten Gute, als dem Zwecke unsers Daseins, uns zu vereinigen suchen und zuletzt wirklich mit demselben vereinigt werden[2]. — In dem Acte des Willens also, oder in dem Acte der Liebe, in so fern aus ihm der höchste Genuss erfolgt, besteht des Menschen höchste Glückseligkeit[3].

§. 227.

Die höchste Norm der Sittlichkeit des Menschen ist der göttliche Wille, in so ferne er uns das Gesetz unseres Handelns vorschreibt. Es ist aber eine doppelte Categorie von sittlichen Gesetzen zu unterscheiden: das natürliche und das positive Sittengesetz. Das natürliche Sittengesetz ist dasjenige, welches dem menschlichen Geiste von Natur aus gewissermassen eingepflanzt ist, so dass er dasselbe von Natur aus zu erkennen befähigt ist; das positive Sittengesetz dagegen hängt von dem freien göttlichen Willen ab, und kann daher auch von dem Menschen nur auf dem Wege äusserer Belehrung erkannt werden[4].

Was nun das natürliche Sittengesetz im Besondern betrifft, so muss auch hier wiederum eine doppelte Categorie von natürlichen Sittengesetzen unterschieden werden: solche nämlich, welche im strengen, und solche, welche blos in einem weitern Sinne als natürliche Gesetze betrachtet werden müssen. Unter die erstere Categorie fallen jene allgemeinsten praktischen Principien, welche durch sich selbst unmittelbar evident sind, und dann diejenigen Folgesätze, welche aus den gedachten allgemeinsten Principien mit evidenter Nothwendigkeit hervorgehen. Zu der letztern Categorie dagegen gehören jene Gesetze, welche zwar mit den obersten praktischen Principien in vollem Einklang stehen; aber doch nicht mit logischer Nothwendigkeit aus diesen Principien folgen[5].

1) Ib. l. c. n. 6. p. 894, a. — 2) Ib. l. c. n. 4. p. 894, a. — 3) Report. 4. dist. 49. qu. 4. In l. sent. 4. dist. 49. qu. 4. et qu. 5. — 1. dist. 1. qu. 1 et 3. — 4) In l. sent. 3. dist. 37. qu. 1. (ed. Venet. 1597.)

5) In l. sent. 3. dist. 37. qu. 1. p. 128, b sq. Aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter: Uno modo, tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis, et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae,

Hienach sind natürliche Sittengesetze im strengen Sinne dieses Wortes die zwei ersten Gebote der ersten Tafel: „Du sollst keine andere Götter neben mir haben," und: „Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen." Das dritte Gebot ist zwar natürliches Gesetz, in so ferne es die Verehrung Gottes überhaupt gebietet; positiv dagegen ist es in Rücksicht auf den bestimmten Tag, welchen es für die Gottesverehrung vorschreibt. Aus den beiden ersten Geboten folgt dann wiederum nothwendig, dass wir Gott lieben müssen, d. h. dass wir Gott nicht hassen, gegen Gott keiner Beleidigung, keiner Lästerung uns schuldig machen dürfen; daher gehört auch dieses Gebot der Gottesliebe, wenigstens in dem angedeuteten negativen Sinne, eben weil es eine nothwendige Folgerung aus den erstgenannten Gesetzen ist, zu den natürlichen Gesetzen im strengen Sinne. Von diesen Gesetzen kann niemals dispensirt werden [1]).

Zu den natürlichen Gesetzen im weiteren Sinne dagegen gehören im Allgemeinen die Gebote der zweiten Tafel. Obgleich nämlich diese Gebote ganz im Einklang stehen mit den obersten praktischen Principien, so gehen sie doch nicht nothwendig daraus hervor; denn sehen wir auf die positiven Gebote der zweiten Tafel, so ist das Gute, welches sie vorschreiben, nicht so enge verbunden mit unserm letzten Endziele, dass letzteres ohne jenes, an und für sich genommen, nicht erreichbar wäre; und sehen wir auf die prohibitiven Gebote, so ist auch hier das Böse, welches sie verbieten, nicht von der Art, dass es, falls es nicht verboten wäre, uns in der Erreichung unsers ewigen Zieles behindern könnte [2]).

Man wendet allerdings ein: Die Gesetze der zweiten Tafel lassen sich sämmtlich auf die Nächstenliebe zurückführen. Die Nächstenliebe ist aber ein natürliches Sittengesetz im strengen Sinne dieses Wortes, weil sie nothwendig aus der Gottesliebe erfolgt: also müssen auch alle Gesetze der zweiten Tafel diesen Charakter haben. — Allein obgleich zugegeben werden kann, dass die Nächstenliebe eine natürliche Verpflichtung im strengen Sinne sei, so folgt aus derselben doch nicht nothwendig und in Kraft des Princips, dass wir den Tod des Nebenmenschen nicht wollen, oder dass wir uns seine Güter nicht aneignen dürfen. Es folgt dieses vielmehr aus der Nächstenliebe nur

quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota.

1) In l. sent. 3. dist. 37. qu. 1. p. 129, a

2) Ib. l. c. Non enim in his, quae praecipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis convertens ad ultimum finem; nec in his, quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo: quin si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi; et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi.

in Kraft des positiven Gebotes Christi, in so fern er gewollt hat, dass die Nächstenliebe darin sich offenbare und bethätige. Darum konnte denn auch Gott in solchen Geboten eine Dispensation eintreten lassen, wie es nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift zum Oeftern geschehen ist [1]).

Daraus ergeben sich denn nun von selbst das Wesen und die bestimmenden Momente des sittlich Guten und des sittlich Bösen in unsern Handlungen. Es ist in unsern Handlungen im Allgemeinen ein dreifaches bonum zu unterscheiden: das bonum naturale, das bonum morale und das bonum meritorium. Eine Handlung ist nämlich natürlich gut, wenn Alles in derselben gegeben ist, was dazu erfordert wird, um ihr natürliches Sein zu begründen oder zu constituiren [2]). Die sittliche Güte einer Handlung dagegen besteht darin, dass Alles in derselben gegeben ist, was ihr nach der sittlichen Regel der Vernunft zukommen muss [3]). Verdienstlich gut endlich ist eine Handlung dann, wenn auch noch jene Requisite in derselben vorhanden sind, welche Gott fordert, um die Handlung des ewigen Lohnes in der übernatürlichen Ordnung für würdig erachten zu können [4]).

Fragen wir daher, welches denn die gedachten Requisite für die natürliche, für die sittliche und für die verdienstliche Güte unserer Handlungen seien: so gehört zur natürlichen Güte der Handlung: Ursache, Object, Zweck und eine gewisse Weise (modus) des Handelns: denn diese Dinge sind ja nothwendig dazu, dass eine Handlung nur überhaupt als physischer Act möglich sei. — Zur sittlichen Güte einer Handlung dagegen ist erforderlich einerseits, dass die Handlung eine freie sei, und andererseits, dass Object, Zweck und modus der Handlung der sittlichen Regel der Vernunft gemäss sei [5]). Die sittliche Regel der Vernunft ist aber nichts Anderes, als das göttliche Gesetz, in so ferne es von der Vernunft erkannt wird. Und da das göttliche Gesetz wiederum aus dem göttlichen Willen entspringt, so folgt daraus, dass die sittliche Güte unserer Handlungen in deren Conformität mit dem göttlichen Willen besteht, so aber, dass diese Conformität sich auf Object, Zweck und modus der Handlung zugleich ausdehnt. Unser Wille wird daher nur dann ein guter sein, wenn er dasjenige will, was Gott will, und wenn er es so will, wie Gott will, dass er es wolle,

1) Ib. l. c. p. 129, b sq.

2) In l. sent. 2. dist. 40. qu. unic. n. 2. (ed. Lugd.) Actus tunc bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quae nata sunt convenire sibi naturaliter, et concurrere ad esse ejus naturale.

3) Ib. l. c. n. 3. Bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui: non absolute ex natura actus, sed quae conveniunt ei secundum rectam rationem. Quodl. 18. n. 3 sqq. p. 475 sq.

4) Quodl. 17. n. 3 sqq. In l. sent. 2. dist. 40. qu. un. n. 4. — 5) Ib. l. c. n. 2. et 3. Quodl. 18. n. 3 sqq.

nach dem modus sowohl, als auch nach dem Zwecke [1]). — Was endlich die verdienstliche Güte einer Handlung betrifft, so ist diese dadurch bedingt, dass die Handlung einerseits aus der charitas hervorgeht, und dass sie andererseits von dem Menschen auf Gott als auf sein übernatürliches Endziel zwecklich bezogen wird [2]).

Gehen wir hienach auf den Gegensatz des Guten, auf das Böse, über: so ist das Böse im eigentlichen Sinne dieses Wortes nur dem sittlich Guten in unsern Handlungen entgegengesetzt. Das Böse in einer Handlung besteht mithin darin, dass derselben eines der Requisite abgeht, welche zur Constituirung ihrer moralischen Güte nothwendig sind. Die Handlung ist somit sittlich böse, wenn sie entweder nach ihrem Objecte, oder nach ihrem Zwecke, oder nach dem modus mit der sittlichen Regel der Vernunft, resp. mit dem göttlichen Gesetze im Widerstreit steht [3]). Daraus ist ersichtlich, dass in jeder sittlich bösen Handlung ein Doppeltes zu unterscheiden sei, das materiale und das formale Element. Das materiale Element ist der Act selbst, in so ferne er nach seinem physischen Sein genommen wird, nach welchem er als etwas rein Positives sich charakterisirt. Das formale Element dagegen besteht darin, dass dieser Act der rechten Ordnung beraubt ist, welche er vermöge des sittlichen Gesetzes nach Object, Zweck und modus haben sollte [4]). Da nun das formale Element überall das Wesenbestimmende ist, so bildet auch hier diese Beraubung der schuldigen Gerechtigkeit das eigentliche Wesen des sittlich Bösen in unsern Handlungen, während die Handlung selbst, nach ihrem physischen Sein genommen und abstrahirt von jener Privation, wie etwas Positives, so auch etwas natürlich Gutes ist [5]). Wenn daher gesagt wird, dass das sittlich Böse keine causa efficiens, sondern vielmehr eine causa deficiens habe, so gilt dieses nur vom sittlich Bösen, in so ferne et nach seinem eigentlichen Wesen, d. h. als Privation der schuldigen Gerechtigkeit gefasst wird. Die Ursache des Bösen ist immer das Gute, und in so fern der Act, welcher mit dem Charakter des sittlich Bösen behaftet ist, als physischer Act gefasst wird, ist auch seine Ursache

1) In l. sent. 1. dist. 48. qu. unic. n. 2. — 2) In l. sent. 1. dist. 40. qu. unic. n. 4. Report. l. 2. dist. 40. qu. un. – 3) In l. sent. 2. dist. 40. qu. 1. n. 3. Quodl. 18. n. 8. p. 480. — 4) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 2, 9. p. 995.

5) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 1, 3. p. 983 sq. Agens inferius tenetur in agendo conformare se agenti superiori, quia si in potestate ejus est, se conformare illi, non conformari illi est peccatum. Ideo loquendo de peccato, sive contra legem divinam, sive contra legem humanam, aliquid dicitur peccatum, quia peccans potuit concordari legi superioris agentis, et discordavit. Iste igitur actus, qui est in potestate discordantis, et per hoc voluntarius, non est formaliter peccatum, quia si ille esset concors regulae superiori, non esset peccatum: ergo in illo actu praecisa ratio peccati est privatio illius concordiae.

als wahre und eigentliche causa efficiens zu betrachten[1]; nur in so ferne derselbe der Gerechtigkeit, welche er haben sollte, ermangelt, verhält sich zu ihm seine Ursache als causa deficiens, weil eben der Act nur deshalb jener Gerechtigkeit ermangelt, weil und in so ferne der Wille von der Regel der Vernunft abfällt (deficit) dadurch, dass er seiner Handlung nicht jene rectitudo gibt, welche er derselben nach dem sittlichen Gesetze geben sollte[2]. Doch wenn man weiter sagt, dass das Böse die corruptio boni sei, so darf man dieses nicht so verstehen, als würde durch das Böse eine natürliche oder habituelle Vollkommenheit jenes Subjectes selbst, in welchem das Böse sich vorfindet, corrumpirt; vielmehr ist das Böse nur eine corruptio boni in actu secundo; d. h. es ist nur die Corruption des Guten in der Handlung selbst, und zwar auch hier nicht des Guten, welches actu in der Handlung liegt, sondern nur jenes Guten, jener rectitudo, welche sie vermöge des Sittengesetzes haben sollte[3].

Eine sittlich böse Handlung nennt man Sünde. Die Sünde ist somit, formal genommen, primo et principaliter in dem Willen, weil der Wille es ist, welcher das Gesetz frei übertritt. Der Habitus und die Privation gehören ein und demselben Subjecte an. Da nun sowohl die habituale, als auch die actuale Gerechtigkeit ihren Sitz im Willen haben, so muss auch für die Privation der Gerechtigkeit, d. i. für die Sünde,

1) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 1, 12. p. 986.

2) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 2, 9. p. 995. In peccato mortali concurrunt duo actus, scilicet positivus, ut materiale, et privatio justitiae debitae, ut formale. Respectu hujus privationis nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens. . . . voluntas enim, quae est debitrix dandi rectitudinem suo actui, et non dat, deficiendo peccat. Hoc est ergo formaliter peccare, scilicet causam hujusmodi liberam non dare debitam rectitudinem suo actui, quam tunc posset dare. — Daraus ersicht man zugleich, dass Gott nicht der Urheber des Bösen ist; denn obgleich er als wirkende Ursache zur bösen Handlung zugleich mit dem menschlichen Willen concurrirt, so wirkt er eben zur Handlung nur mit, in so ferne sie positiver Act ist; in so ferne dagegen die Handlung jene rectitudo nicht hat, welche sie haben sollte, fällt sie einzig auf Rechnung des Willens als der causa deficiens. Ib. 2. dist. 37. qu. 2, 14. p. 997.

3) In l. sent. 2. dist. 37. qu. 1, 6. p. 981. Peccatum est corruptio rectitudinis in actu secundo, non autem naturalis, nec cujuscunque habitualis sed intelligo corruptionem formaliter, sicut privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus: hoc enim modo peccatum formaliter est corruptio rectitudinis in actu secundo, quae opponitur illi rectitudini, ut privatio habitui: non quidem rectitudini, quae inest, quia tunc duo opposita simul inessent: nec quae prius infuit illi actui, quia actus non manet, ut possit alterari ab opposito in oppositum: sed quae deberet inesse. Voluntas enim libera debitrix est, ut omnem actum suum eliciat conformiter regulae superiori, sive secundum divinum praeceptum, et ideo quando agit discorditer ab illa regula, caret actuali justitia debita; haec est justitia, quae deberet inesse actui et non inest, et haec carentia, in quantum est actus voluntatis deficientis, est formaliter peccatum actuale.

formaliter genommen, der Wille als Sitz angenommen werden. Aus dem Willen geht wie alles Gute, so auch alles Böse hervor [1]). Nur materialiter genommen kann die Sünde auch in andern Potenzen sein, d. h. der Act, welcher den Charakter der Sündhaftigkeit hat, kann auch von andern Potenzen vollzogen werden; jedoch wird dann dieser Act den Charakter des sittlich Bösen nur in so fern haben können, als die gedachten Potenzen unter dem bewegenden Einflusse des Willens stehen und den Act auf Geheiss des Willens vollbringen [2]). Das eigentlich Formale der Sünde leitet sich also auch hier erst aus dem Willen auf diese Handlungen hinüber [3]). Und in diesem Sinne kann die Sünde begangen werden im Gedanken, im Worte und im Werke. Im Werke, wenn der Wille die motorischen Potenzen zu einer unsittlichen Handlung determinirt; im Worte, wenn er das Sprachvermögen zu einer Rede bestimmt, welche dem sittlichen Gesetze zuwiderläuft; im Gedanken endlich, wenn er das Erkenntnissvermögen bestimmt, etwas Unerlaubtes sich vorzustellen und in dieser Vorstellung sich dann vergnügt [4]). Es ist nämlich in letzterer Beziehung zwischen den ersten und zweiten Gedanken zu unterscheiden. Die ersten Gedanken, d. h. jene, welche in unserer Vorstellung sich vorfinden, ohne dass noch der Wille die Aufmerksamkeit des Verstandes auf dieselben hinleitet, sind noch nicht sündhaft; ja sie verschwinden von selbst aus dem Bewusstsein, wenn ihnen keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die zweiten Gedanken dagegen, d. i. jene, welche durch den Einfluss des Willens die Aufmerksamkeit bereits gefesselt haben, sind, wenn das Vorgestellte etwas Unerlaubtes ist, sündhaft, weil und in so ferne der Wille ein Vergnügen an dieser Vorstellung hat, und eben wegen dieses Vergnügens die Aufmerksamkeit des Verstandes auf jene Vorstellungen hinrichtet [5]).

§. 228.

Die Frage, welches das Subject der sittlichen Tugenden sei, beantwortet Duns Skotus abweichend von Thomas dahin, dass er behauptet, das Subject der sittlichen Tugenden könne ausschliesslich nur der Wille sein. Denn, sagt er, die Tugend ist ihrem Wesen nach ein Habitus electivus. Die Wahl aber gehört per se dem Willen an, obgleich die Thätigkeit des Verstandes dazu vorausgesetzt ist. Daher kann auch der Habitus electivus, d. i. die Tugend, per se und im eigent-

1) In l. sent. 2. dist. 42. qu. 4, 1. p. 1044. — 2) Ib. l. c. n. 2. p. 1044 sq.

3) Ib. l. c. Ex quo etiam sequitur, quod nullus actus possit esse malus etiam materialiter, nisi qui potest imperari ab actu voluntatis formaliter malo.

4) Ib. l. c. n. 10. n. 16. n 18. — 5) Ib. l. c. n. 10—12. p. 1051 sq. n 13-15. p. 1056. Report. l. 2. dist. 42. qu. 4. per tot.

lichen Sinne nur dem Willen angehören [1]). Zudem ist die Tugend das Princip aller lobenswerthen Thätigkeit. Keine Thätigkeit aber ist lobenswürdig ausser derjenigen, welche aus dem freien Willen hervorgeht: folglich kann auch die Tugend nur in dem freien Willen ihren Sitz haben [2]). Allerdings entsteht aus der fortwährenden Uebung guter Handlungen auch in dem sinnlichen Begehrungsvermögen ein gewisser diesem Handeln entsprechender Habitus; aber dieser kann nur in einem weitern Sinne als Tugend bezeichnet werden. Das, was wir sittliche Tugend im strengen Sinne dieses Wortes nennen, kann nur im Willen sein [3]).

Was ferner den Zusammenhang der einzelnen sittlichen Tugenden untereinander betrifft, so kann man nicht behaupten, sie seien in der Weise miteinander verbunden, dass derjenige, welcher die eine besitzt, eo ipso auch alle übrigen besitze. Denn die Tugend ist allerdings dasjenige, was wir die sittliche Vollkommenheit des Menschen nennen; aber jede besondere Tugend ist nur eine theilweise, nicht die ganze Vollkommenheit desselben, weil sonst die übrigen Tugenden überflüssig wären. Wie daher jedes Wesen, welches überhaupt vervollkommnungsfähig ist, in der einen Beziehung vollkommen sein kann, während ihm in der andern Beziehung die entsprechende Vollkommenheit mangelt, so kann auch der Mensch die eine Tugend besitzen, während ihm die andere abgeht [4]). Nur die Tugend der Klugheit ist mit allen übrigen sittlichen Tugenden in so ferne nothwendig verbunden, als keine sittliche Tugend ohne Klugheit in Bezug auf die eigenthümlichen Objecte der einzelnen Tugenden möglich ist [5]).

Von den sittlichen Tugenden sind verschieden die theologischen Tugenden. Die unterscheidenden Merkmale zwischen beiden lassen sich aber auf folgende drei zurückführen. Die theologische Tugend hat Gott unmittelbar zum Objecte, die sittliche Tugend nicht. Die theologische Tugend wird unmittelbar geleitet von der höchsten Regel alles menschlichen Handelns; die sittliche Tugend dagegen blos mittelbar durch die Vernunft und die Klugheit. Die theologische Tugend wird von Gott eingegossen; die sittliche Tugend dagegen wird durch Uebung

1) In l. sent. 3. dist. 33. qu. 1. p. 115, b. „Ad quaest." — (ed. Ven. 1597.)

2) Ib. l. c. p. 115, a. „Secunda ratio."

3) Ib. l. c. p. 115, b. Potest tamen concedi, quod si voluntas volens potest imperare appetitui sensitivo, vel moderando passionem ejus, vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; qui habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa, quae sunt consona rationi rectae. Cf. Report. l. 3. dist. 33. qu. unic. per tot.

4) In l. sent. 3. dist. 36. qu. 1. p. 123, b. „Quantum ad ist. artic." — 5) Ib. l. c. p. 126, b. „Potest ergo."

erworben[1]). Man hat allerdings behauptet, dass auch die sittlichen Tugenden zugleich mit den theologischen uns eingegossen werden; allein es ist durchaus nicht nothwendig, solche eingegossene sittliche Tugenden anzunehmen; denn die theologischen Tugenden leisten schon für sich allein dasjenige, dessentwegen man eingegossene sittliche Tugenden für nothwendig hält. Man hat somit die sittlichen Tugenden ausschliesslich als *erworbene* Tugenden zu betrachten im Gegensatze zu den *eingegossenen* theologischen Tugenden[2]).

Allein obgleich die theologischen Tugenden — Glaube, Hoffnung und Liebe — als eingegossene Tugenden festzuhalten sind, so kann man doch nicht beweisen, dass sie nothwendig eingegossen sein müssen. Denn der Glaube, die Hoffnung und die Liebe können als erworbene Tugenden dasselbe leisten, was sie als eingegossene Tugenden leisten. Das ersieht man klar, wenn man den Glauben im Besondern in's Auge fasst. Dass man zwischen erworbenem und eingegossenem Glauben zu unterscheiden habe, geht daraus hervor, dass ein Häretiker, welcher als solcher den eingegossenen Glauben verloren hat, dennoch einzelne Glaubenswahrheiten, auf welche eben sein Irrthum sich nicht bezieht, mit voller Sicherheit noch glauben kann. Dieser erworbene Glaube nun reicht vollständig hin, um Alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat. Würde ja ein ungetauftes Kind, wenn es unter christlichen Kindern erzogen und unterrichtet würde, eben so wie die christlichen Kinder alle Glaubensartikel glauben, obgleich es durch das Sacrament der Taufe noch nicht den eingegossenen Glauben erhalten hat[3]). Daher ist uns der eingegossene Glaube einzig und allein durch die göttliche Offenbarung, durch das Wort der heiligen Schrift gewährleistet. Aus der Offenbarung wissen wir, dass es ausser dem erworbenen auch einen eingegossenen Glauben gibt: — das muss

1) In l. sent. 3. dist. 26. qu. 1. p. 100 b.

2) In l. sent. 3. dist. 36. qu. 1. p. 127, a. Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet, quod videntur necessariae propter modum, medium et finem, quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis, modus autem et medium determinantur per fidem infusam: ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his, qui habent eas acquisitas vel habere possunt, nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas acquirere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est major ratio, quare isti debeant habere et non illi.

3) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. p. 85, a sq. „De primo certum" Ex istis sequitur, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis et determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam, nec necessitas ejus potest concludi ex hoc; quia fides acquisita est super opinione, quae adhaeret uni parti cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia objecti scibilis. Cf. Quodl. 17. n. 19 sqq.

uns genügen; beweisen können wir die Nothwendigkeit desselben nicht[1]). Und ebenso verhält es sich auch mit den beiden andern eingegossenen Tugenden.

Fragen wir jedoch, *warum* Gott uns ausser dem erworbenen auch den eingegossenen Glauben zutheilt, so lassen sich hiefür drei Gründe anführen. Der eingegossene Glaube wird uns verliehen einmal um der Vervollkommnung unsers Verstandes willen; dann wegen des Glaubensactes selbst, damit nämlich dieser um so vollkommener und intensiver werde, und endlich um der Gewissheit der Beistimmung willen, weil nämlich der eingegossene Glaube, vermöge dessen wir die Glaubenswahrheiten auf das untrügliche Zeugniss Gottes hin glauben, eine weit grössere Gewissheit gewährt, als der blosse erworbene Glaube, vermöge dessen wir die Glaubenswahrheiten blos auf ein an sich trügliches menschliches Zeugniss hin annehmen[2]). Diese grössere Gewissheit ist für uns um so nothwendiger, als wir hienieden auf dem ordentlichen Wege des Erkennens nicht im Stande sind, zur evidenten wissenschaftlichen Erkenntniss eines Glaubensartikels zu gelangen[3]). Wissenschaft im strengen Sinne und Glaube können überhaupt in ein und demselben Subjecte in Bezug auf eine und dieselbe Wahrheit nicht zusammenbestehen. Die Theologie hat nur den Charakter einer subalternirten Wissenschaft, weil sie nicht von solchen Principien ausgeht, welche für uns unmittelbar evident sind, sondern dieselben blos aus dem Glauben entnimmt und durch den Glauben als wahr voraussetzt. Subalternirend hiezu verhält sich die Wissenschaft der Heiligen im Himmel, in so ferne diesen dasjenige durch die Anschauung evident ist, was wir hienieden blos glauben können[4]).

1) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. p. 87, b. Dico, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem scripturae et sanctorum, sed non potest demonstrari, fidem infusam inesse alicui, nisi praesupposita fide, quod velit credere scripturae et sanctis ... etc.

2) Ib. l. c. p. 87, b sq. Report. l. 3. dist. 23. qu. un. n. 17 sqq.

3) In l. sent. 3. dist. 23. qu. 1. p. 88, b. Scire aliquem articulum esse verum, impossibile est pro statu isto de lege communi.

4) In l. sent. 3. dist. 24. qu. 1. p. 89, b. Scientia subalternans habet principia immediata et prima, quae non habent resolvi nisi in terminos simplices notos ex evidentia rei in se, et ideo principia sunt nota propter quid ex terminis per se notis ex evidentia rei. Scientia autem subalternata non habet principia immediata et prima, resolubilia immediate in terminos simplices notos ex evidentia rei, et ideo non sunt nota propter quid in scientia illa, sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratae; et ideo scientia subalternata accipit principia sua a scientia subalternante: et supponit ea esse vera, et sunt nota sibi, non propter quid. Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent beati de credibilibus, quae nos credimus, et ideo non habent fidem, sed visionem, et cognoscunt propter quid; sed scientia subalternata scientiae beatorum bene potest esse cum fide. Cf. Report. l. 3. dist. 24. qu. unic. per tot.

Die Tugend der Liebe hat zum ersten und vornehmsten Objecte Gott selbst. Der Grund oder das formale Object dieser Liebe Gottes ist aber ein dreifaches. Der erste Grund ist die Gottheit, die göttliche Natur selbst. Wir müssen Gott lieben, weil und in so ferne er Gott, das unendlich vollkommene Wesen ist. Denn wie jede Potenz, welche nicht ein bestimmtes Object zum Gegenstande hat, sondern auf mehrere Objecte gleicher Categorie gerichtet ist, vollkommen nur befriedigt werden kann durch das edelste und vornehmste Object dieser Categorie, so kann auch der menschliche Wille, wie der menschliche Verstand, weil beide das Seiende im Allgemeinen zum Gegenstande haben, nur vollkommen befriedigt werden durch das vollkommenste Sein: und das ist eben Gott. Daher muss der menschliche Wille vor Allem Gott lieben, nicht in so ferne und weil er gütig ist gegen die Geschöpfe, sondern weil und in so ferne er Gott ist. Erst auf zweiter Linie kann und darf der Grund, dass Gott gütig und freigebig ist gegen uns, der Gottesliebe untergebreitet werden. Und damit verbindet sich dann endlich noch ein dritter Grund, welcher darin besteht, dass Gott unser höchstes Gut ist, in welchem unsere ewige Glückseligkeit gründet [1]).

Dieselbe Tugend der Liebe, aus welcher wir Gott lieben, hat dann aber zum secundären Objecte auch uns selbst und unsern Nebenmenschen, d. h. vermöge derselben Tugend, durch welche wir Gott lieben, lieben wir nach Gott und wegen Gott auch uns selbst und die Nebenmenschen, letztere wenigstens in communi. Die Nächstenliebe aber muss, soll sie eine Aeusserung der Charitas sein, auf Gott bezogen werden, d. h. wir müssen den Nebenmenschen so lieben, dass wir wünschen, er möge seinerseits gleichfalls Gott lieben, wie wir denselben lieben. So wünschen wir dem Nebenmenschen das bonum justitiae: und das ist ja eben sein wahres Gut. Das Analoge gilt auch von der Selbstliebe [2]).

§. 229.

Nachdem wir nun auch das Wesentliche aus der ethischen Lehre Duns Skots vorgeführt haben, wollen wir nun noch einen Blick werfen

1) In l. sent. 3. dist. 27. qu. 1. p. 104, a sq. „Quantum ad istum articulum.“ Report. l. 3. dist 27. qu. unic. n. 8 sqq.

2) In l. sent. 3. dist. 28. qu. 1. p. 107, a. Ex hoc patet, qualiter habitus charitatis sit unus: quia non respicit primo plura objecta, sed solum Deum respicit pro primo objecto, ut in se bonum primum, et secundario velle eum diligi et per dilectionem haberi a quocunque, quantum est in se, quia in hoc est perfecta et ordinata dilectio ejus, et hoc volendo diligo me et proximum, ex charitate volendo mihi et sibi velle, et per dilectionem habere Deum in se; quod est bonum simpliciter justitiae: ita, quod primum objectum est solus Deus in se; omnia autem alia sunt quaedam objecta media quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus: idem autem est habitus actus recti et reflexi. dist. 29. qu. 1. Report. l. 3. dist. 28. qu. 1. et 2. — dist. 29. qu unic.

auf seine Lehre von dem Sündenfalle und von der Erlösung, so weit dieser Gegenstand uns hier zu beschäftigen hat. — Die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen brachte es mit sich, dass in demselben eine vollkommene Ruhe und Harmonie stattfand zwischen den verschiedenen Kräften und Thätigkeiten, indem die untergeordneten Kräfte in unbedingtem Gehorsam standen gegen die höhern Kräfte. Ohne Schwierigkeit und ohne der Sinnlichkeit einen Schmerz zu bereiten, beherrschten die Vernunft und der Wille die sinnlichen Bewegungen und leiteten sie auf die von ihnen gesteckten Ziele hin. Das war aber für den Menschen nicht etwas Natürliches; die ursprüngliche Gerechtigkeit muss vielmehr als ein donum supernaturale betrachtet werden. Denn wie der Verstand, weil mit dem Sinne verbunden, in Folge dieser Verbindung dazu geeigenschaftet ist, das Sinnliche zu erkennen: so ist auch der Wille, in Folge seiner Verbindung mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen, dazu angethan, an den Vergnügungen des sinnlichen Begehrens Theil zu nehmen, sich gleichfalls in denselben zu vergnügen. Daher kann er weder das sinnliche Begehren von seinen Genüssen, noch sich selbst von der Theilnahme an diesen Genüssen von Natur aus zurückhalten ohne eine gewisse Schwierigkeit und ohne eine gewisse Kränkung der Sinnlichkeit. Wenn also eine solche Schwierigkeit, eine solche Kränkung der Sinnlichkeit doch nicht stattfindet, sondern der Wille mit Leichtigkeit und mit einem gewissen Vergnügen sich selbst und die Sinnlichkeit beherrscht, wie solches beim ersten Menschen der Fall war, so kann solches nur aus einem übernatürlichen Gnadengeschenk Gottes entspringen [1].

1) In l. sent. 2. dist. 29. qu. unic. n. 4 p. 922 sq. (ed. Lugd.) Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia, et si talis voluntas multis appetitibus sensitivis conjungitur, nata est condelectari illis omnibus, et ita non tantum illum appetitum non potest retrahere suo delectabili sine aliqua contraria inclinatione ex parte istius appetitus et difficultate, sed neque seipsum videtur posse retrahere sine difficultate a condelectando illi appetitui. Ad hoc igitur, ut se delectabiliter retrahat, oportet eam in aliud ferri sibi delectabilius, quam sit illud delectabile appetitus inferioris, cui condelectaretur, si hoc non esset. Igitur ad hoc, quod voluntas posset se retrahere delectabiliter ab omni delectatione inordinata cum aliqua vi inferiori, oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris: et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Si igitur in primo homine fuit ille effectus, sc. perfecta tranquillitas, et erit effectus ille originalis justitiae: illa justitia fuit donum supernaturale: quia fecit Deum delectabiliorem voluntati, quam aliquod appetibile sensibile: quod non potuit esse ex aliquo dono naturali ipsius voluntatis Report. l. 2. dist. 29. qu. 2.

Hieraus ergibt sich denn nun von selbst das Wesen der Erbsünde. Man hat in derselben ein formales und ein materiales Moment zu unterscheiden. Das formale Moment besteht in der Beraubung jener ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit, welche Gott dem ersten Menschen verliehen, und welche dieser durch die Sünde für sich und für alle seine Nachkommen verloren hat. Jene Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit ist nämlich als eine Schuld der Nachkommen Adams aufzufassen; denn sie wären schuldig, das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit zu besitzen. Da es nämlich der erste Mensch für sich und für die ganze Menschennatur, welche originaliter in ihm war, empfing, so fordert Gott mit Recht bei jedem seiner Descendenten das Vorhandensein desselben. Und da sie nun thatsächlich dasselbe nicht besitzen, so haben sie vor Gott eine Schuld auf sich, welche Schuld eben das formale Moment der Erbsünde bildet [1]). — Das materiale Moment der Erbsünde dagegen ist die Begierlichkeit. Der Begriff der Begierlichkeit kann aber im doppelten Sinne genommen werden. Man kann nämlich erstens unter Begierlichkeit die Geneigtheit des sinnlichen Begehrungsvermögens zu sinnlichen Genüssen verstehen. In diesem Sinne ist die Begierlichkeit etwas Natürliches und muss daher, wenn es sich um die Bestimmung des Begriffes der Erbsünde handelt, ganz aus dem Spiele bleiben. Man kann aber zweitens unter Begierlichkeit auch die Geneigtheit (pronitas) des Willens verstehen, dem sinnlichen Begehren zu folgen, an den Genüssen desselben Theil zu nehmen und so seine ganze Glückseligkeit in den sinnlichen Genuss zu setzen. Und gerade in diesem Sinne muss die Begierlichkeit als das materiale Moment der Erbsünde betrachtet werden [2]). Durch die Taufe wird die Erbsünde getilgt, aber nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit als solche wiedergegeben, sondern nur jene Gnade verliehen, welche virtualiter die ursprüngliche Gerechtigkeit einschliesst, in so ferne sie den Menschen von dem „debitum habendi justitiam originalem“ befreit [3]).

Die Möglichkeit der Incarnation des göttlichen Logos ist innerlich darin begründet, dass die geschöpfliche Persönlichkeit ihrem Wesen nach auf einer blossen Negation beruht. Eine individuelle geschöpfliche Natur

1) In l. sent. 2. dist. 32. qu. unic. n. 7. p. 948. — n. 8. p. 949.

2) Ib. l. c. n. 7. p. 948. Concupiscentia potest accipi, vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo: et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva. Vel potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur. Et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis: quia per carentiam justitiae originalis, quae erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.

3) Ib. l. c. n. 13. p. 952.

ist nämlich nur dann Person, wenn sie weder actu, noch aptitudinaliter mit einer andern Persönlichkeit verbunden, also in sich selbst ganz unabhängig ist. Nur unter dieser Bedingung hat sie eine eigene Persönlichkeit. Wird sie also mit einer höhern Persönlichkeit geeinigt, so verliert sie selbst durchaus nichts Positives, sondern es wird nur jene Negation, worauf ihre eigene Persönlichkeit beruht, von ihr hinweggenommen[1]). Damit ist aber zugleich ausgesprochen, dass es an und für sich auch nicht ausser der Möglichkeit des Logos liegt, eine nicht intellectuelle Natur, selbst die Natur eines Steines anzunehmen. Denn wenn schon die geschöpfliche Persönlichkeit auf einer blossen Negation beruht, so noch mehr die ratio suppositi, welche allen nicht vernünftigen individuellen Naturen eigenthümlich ist. Es können daher auch solche Dinge zur hypostatischen Einheit mit einem höhern Suppositum verbunden werden. Und da der Logos wie Person, so auch Suppositum ist, so ist es gar nicht unmöglich, dass er sich mit einem solchen Dinge zur hypostatischen Einheit verbinde, obgleich allerdings dann diese Verbindung nicht eine Verbindung zur Einheit der Person wäre, weil eine unvernünftige Natur nicht persönlich werden kann, sondern nur eine Verbindung zur Einheit des Suppositums[2]).

Stellt man ferner die Frage, ob die Incarnation des Logos einzig und allein durch den Sündenfall des Menschen bedingt sei, oder nicht, so hält es Duns Skotus wenigstens für höchst wahrscheinlich, dass die Incarnation nicht einzig durch den Sündenfall des Menschen bedingt sei, sondern dass der Logos Mensch geworden wäre auch in dem Falle, dass der erste Mensch nicht gesündigt hätte[3]). Aber zur Erlösung des Menschengeschlechtes selbst wäre die Incarnation, das Leiden und der Tod Christi nicht absolut nothwendig gewesen; Gott hätte auch auf andere Weise das Menschengeschlecht erlösen, d. h. von der Sünde befreien können[4]). Doch nachdem einmal *diese* Art und Weise der Erlösung von Gott beschlossen ist, kann der Mensch nur mehr durch die Genugthuung und das Verdienst Christi zum Heile gelangen. Was aber Christi Verdienst selbst betrifft, so ist dasselbe, weil nicht der göttliche, sondern der menschliche Wille Christi das Princip desselben ist, offenbar als ein *endliches*, nicht als ein unendliches zu betrachten. Und auch hier ist wiederum nur die Acceptation des Werkes Christi als eines verdienstlichen von Seite Gottes als der Grund der Verdienstlichkeit desselben zu betrachten. Die göttliche Acceptation ist nämlich der Grund aller Verdienstlichkeit überhaupt; denn Alles, was ausser Gott ist, ist nur gut, weil es von Gott gewollt und

1) In l. sent. 3. dist. 1. qu. 1. p. 3, b sq. „Non asserendo“ (ed. Ven. 1597). Report. l. 3. dist. 1. qu. 1. — 2) In l. sent. 3. dist. 2. qu. 1. p. 13, a. — 3) In l. sent. 3. dist. 7. qu. 3. p. 32, a. — 4) In l. sent. 3. dist. 20. qu. 1. p. 78, a. „Tunc ad quaestionem.“

geliebt ist, nicht umgekehrt. Und eben deshalb ist auch ein aussergöttliches Werk nur deshalb verdienstlich, weil es von Gott als ein verdienstliches acceptirt wird, nicht umgekehrt. Handelt es sich deshalb um die Frage, welches denn die Tragweite des an sich endlichen Verdienstes Christi sei, so ist darauf zu antworten, das Verdienst Christi erstrecke sich nur so weit, als es der göttliche Wille acceptiren kann und will. Da es nun in sich selbst ein endliches ist, so kann es von Gott in Rücksicht auf diese seine Endlichkeit nicht de condigno für unendlich viele Menschen acceptirt werden, sondern nur für eine endliche Zahl derselben. Nur wenn man Rücksicht nimmt auf die göttliche Persönlichkeit, welche der Träger und das Suppositum des Werkes Christi ist, lässt sich von diesem Standpunkte aus sagen, dass Gott das Verdienst Christi als ein unendliches, d. h. auf unendlich viele Menschen sich erstreckendes de congruo acceptiren konnte [1]).

Fragen wir endlich noch nach der Art und Weise der Zuwendung des Verdienstes Christi an die einzelnen Menschen, so muss hier vorerst im Allgemeinen unterschieden werden zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata. Betrachtet man nämlich die göttliche Macht ausser Beziehung zu der einmal durch den göttlichen Willen gesetzten Ordnung, dann nennt man sie absolute Macht; betrachtet man sie dagegen so, wie sie in ihrer Thätigkeit an die durch den göttlichen Willen gesetzte Ordnung sich gebunden hat, dann nennt man sie geordnete Macht. Die analoge Unterscheidung lässt sich auch machen in Bezug auf die Macht des Geschöpflichen; aber da das Geschöpfliche der von Gott gesetzten Ordnung schlechthin unterworfen ist, so kann dasselbe seine absolute Macht im Widerspruch gegen die Ordnung nicht gebrauchen, ohne zu sündigen. Gott dagegen ist der von ihm selbst gesetzten Ordnung nicht unterworfen, und er kann deshalb ver-

1) In l. sent. 3. dist. 19. qu. 1. p. 74, b. Quantum ad sufficientiam dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens: etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti, et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat, aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum velle creatum, quam secundum velle Verbi increatum. Quantum ergo valuit illud meritum ad sufficientiam: dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis; tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive pro infinitis. Report. l. 3. dist. 19. qu. unic.

möge seiner absoluten Macht der von ihm gesetzten Ordnung entgegenhandeln, ohne dadurch eine Schuld auf sich zu laden[1]).

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun die oben gestellte Frage unschwer beantworten. Vermöge seiner absoluten Macht könnte Gott den Sünder zum Heile führen, auch ohne dass ihm das Verdienst Christi zugewendet würde. Der Sünder könnte, wenn es sich blos um diese absolute Macht Gottes handelt, Gott aus eigenen Kräften genugthun, in so ferne Gott seine Genugthuung als hinreichend für die Tilgung seiner Sünden acceptiren könnte[2]). Ebenso könnte Gott vermöge seiner absoluten Macht den Sünder rechtfertigen ohne Eingiessung der Gnade[3]). Dagegen wenn es sich um die geordnete Macht Gottes handelt, dann ist all dieses unmöglich, dann kann der Sünder nur zum Heile geführt werden dadurch, dass ihm Christi Verdienst zugewendet wird, dann kann er nicht aus eigenen Kräften genugthun, sondern kann seine Genugthuung nur einen Werth haben in Verbindung mit der Genugthuung Christi, dann kann Gott den Sünder nicht rechtfertigen ohne Eingiessung der Gnade[4]).

Kann aber der Mensch de potentia Dei ordinata nur gerechtfertigt werden durch die Eingiessung der Gnade, so ist das Subject dieser rechtfertigenden Gnade nicht das Wesen der Seele, sondern vielmehr der Wille; denn die Gnade ist eine gewisse Gerechtigkeit, eine rectitudo, und kann daher als solche nur im Willen sein, ebenso, wie ihr Gegensatz, die Sünde. Die Gnade ist eine gewisse Form in unserer Seele; als solche ist sie aber nicht eine blosse passio, oder eine Potenz, sondern vielmehr ein Habitus. Ein Habitus kann aber nur in einer Potenz sich vorfinden[5]). Daraus ist ersichtlich, dass die rechtfertigende Gnade dem Wesen nach zusammenfällt mit der eingegossenen Charitas. Nur ein beziehungsweiser Unterschied findet hier statt. Ein und dasselbe wird nämlich Charitas genannt, in so ferne wir dadurch Gott lieben, und Gnade, in so fern wir dadurch Gott angenehm sind[6]). Die Eingiessung der Gnade selbst aber geschieht im ordentlichen Wege durch die Sacramente[7]).

§. 230.

Schliessen wir hier unsere Darstellung des skotistischen Lehrsystems ab. Wir sehen aus dieser Darstellung, wie hier die Lehrmei-

1) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 1. per tot. — 2) In l. sent. 4. dist. 15. qu. 1. fol 91, d sq. (ed. Ven. 1597.) — 3) In l. sent. 4. dist. 1. qu. 6. fol. 11, a sq. — 4) Ib. ll. cc. — 5) In l. sent. 2. dist. 26. qu. unic. n. 4 sqq. p. 898 sqq. (ed. Lugd.)

6) In l. sent. 2. dist. 27. qu. unic. n. 3 sq. p. 907..... Caritas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita, quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sive diligentem, non autem dilectum.

7) In l. sent. 4. dist. 1. qu. 5.

nungen der Franziscanerschule im Gegensatze zu denen der Dominicanerschule zu einem in sich abgerundeten Lehrgebäude sich crystallisirt haben. Die Franziscanerschule hatte ihren Ausgang genommen von Alexander von Hales. In dem Lehrsysteme dieses Begründers der Franziscanerschule finden sich denn auch bereits Keime jener Entwicklung vor, welche die Franziscanerlehre im skotistischen Lehrgebäude gewonnen hat. Aber freilich sind es eben nur Keime, welche *diese* Art der Entwicklung nicht nothwendig erforderten, sondern blos ermöglichten. Wir wollen sagen: aus jenen Keimen *konnten* sich wohl die eigenthümlichen Lehrmeinungen, wie wir sie bei Duns Skot finden, entwickeln, aber sie *mussten* sich nicht nothwendig daraus ableiten. Andere Denker haben daher auch einen ganz andern Gebrauch von den in Frage stehenden Lehrsätzen Alexanders gemacht. So tritt uns z. B. schon bei Alexander von Hales die Ansicht entgegen, dass nicht blos die körperlichen, sondern auch die geistigen Wesen, im Besondern die menschlichen Seelen, aus Materie und Form bestehen. Wir wissen, welche bedeutende Rolle dieser Lehrsatz bei Duns Skotus spielt. Aber Alexander ist weit davon entfernt, die Materie der geistigen Wesen als Eins mit der Materie der körperlichen Dinge zu betrachten, wie Duns Skotus solches thut. Ihm ist vielmehr die geistige Materie wesentlich verschieden von der Materie der Körper; er nennt sie eine geistige Materie und sagt, dass sie eben deshalb, weil sie geistige Materie und als solche wesentlich verschieden ist von der körperlichen, nicht Substrat der Quantität sein könne, wie solches bei letzterer stattfindet [1]). Ja er will nicht einmal die Materie der himmlischen und der sublunarischen Körper als ein und dieselbe gelten lassen [2]). Es läuft daher bei ihm der ganze Unterschied zwischen Materie und Form in den geistigen Wesen auf den Unterschied zwischen dem „quod est" und dem „quo est" hinaus [3]), in welchem Sinne bekanntlich auch Albert der Grosse diesen Unterschied adoptirt hat. Eben so ist Alexander von Hales der Ansicht, dass die rein geistigen Wesen, die Engel, der Species nach in der Weise sich unterscheiden, dass mehrere Engel unter Eine Species fallen, in analoger Weise, wie wir solches bei Duns Skot finden. Aber er ist weit entfernt davon, auch die menschlichen Seelen schon an sich und ohne ihre Verbindung mit dem Leibe als Individuen Einer Art zu betrachten; vielmehr reducirt er wie Thomas die Möglichkeit einer Vielheit von Seelen in Einer Art auf ihre wesentliche Bestimmung, mit einem Leibe als Form vereinigt zu sein [4]). Und so im Uebrigen.

Zudem wäre es ganz unmöglich, für *alle* eigenthümlichen Lehrmeinungen Duns Skots in Alexander von Hales Anfänge oder Keime finden zu wollen. So ist die eigenthümliche Lehre Duns Skots vom

1) *Alex. Alens.* Summ. theol. l. 2. qu. 61. membr. 1. — 2) Ib. l. 2. qu. 44. m. 2. — 3) Ib. l. 2. qu. 65. m. 1. — 4) Ib. l. 2. qu. 20. m. 6. art. 1.

Allgemeinen in dem Lehrsystem Alexanders in keiner Weise präformirt; ebenso findet sich in derselben Nichts von dem Begriffe jener „formalen" Unterscheidung, welche von so grosser Tragweite im skotistischen Systeme ist; Alexander lehrt nicht, dass die Allmacht Gottes nicht durch die Vernunft bewiesen werden könne; vielmehr lehrt er, dass die menschliche Vernunft zur Erkenntniss der Schöpfung aus Nichts kommen könne, *weil* sie Gott als den Allmächtigen erkenne, und Gott nicht allmächtig sein würde, wenn er die geschöpflichen Dinge nicht aus Nichts hervorbringen könnte [1]). Und so verhält es sich auch noch in vielen andern Dingen.

Daraus ist ersichtlich, dass die eigenthümliche Lehre der Franziscanerschule, wie sie sich uns im skotistischen Systeme darstellt, erst allmählig im Kampfe gegen die Dominicanerlehre, resp. gegen die Lehre des heil. Thomas sich entwickelt hat. Wir sehen ja dieses in der Art und Weise selbst, wie das skotistische Lehrsystem construirt ist. Bei jedem Schritte, fast bei jedem Lehrsatze begegnet man ja hier einer langgewundenen Polemik gegen die Ansichten des heil. Thomas und anderer hervorragender Denker, und erst wenn man sich durch diese langgezogene Polemik durchgearbeitet hat, stösst man auf die Ansicht des Auctors selbst. Dadurch wird denn auch die Uebersicht über das Ganze, die Klarheit der Auffassung nicht wenig erschwert. Rechnet man dazu noch die wahrhaft schreckliche Sprache, in welcher Duns Skot seine Gedanken wiedergibt, so werden dadurch die ohnediess schon dunkeln und schwerverständlichen Deductionen Duns Skots noch dunkler und noch schwerer verständlich gemacht. In der That, von jener leichten und gefälligen Darstellung, wie wir sie bei Thomas treffen, ist hier keine Spur. Darum gewährt denn auch das Studium des skotistischen Systems dem Geiste bei weitem nicht jenen Genuss, welchen derselbe aus der Vertiefung in das thomistische Lehrgebäude schöpft.

Das wäre jedoch noch das Geringere. Aber durch die Tendenz, überall andere Denker zu bestreiten und die eigenthümlichen Lehrelemente der Franziscanerschule auf's höchste zu spannen, wird auch die Reinheit der Lehre Duns Skots vielfach getrübt. Wir haben gesehen, dass schon der Grundcharakter seiner Lehre eine gefährliche Annäherung an den Standpunkt des excessiven Realismus aufweist; wir haben gesehen, wie er so manche Lehrsätze aufstellt, welche weder vom Standpunkte einer gesunden Philosophie, noch vom Standpunkte der ächten Theologie aus gebilligt werden können, wie z. B. die Ansicht, dass die Allmacht Gottes und die Unsterblichkeit der Seele durch Vernunftgründe nicht bewiesen werden können. Das Gleiche gilt von seiner Theorie der formalen Unterscheidung in ihrer Anwendung auf die göttlichen Attribute, weil durch dieselbe, wenn sie strenge gefasst

1) Ib. l. 2. qu. 6. m. 2. art. 6.

wird, offenbar die göttliche Einfachheit gefährdet wird. Seine eigenthümliche Ansicht von dem formalen Grunde der menschlichen Glückseligkeit ist zum Allerwenigsten nicht so wohl begründet, wie die thomistische Ansicht, welcher sie sich entgegensetzt. Die Lehre, dass die Gebote der zweiten Tafel nur in einem weitern Sinne als natürliche Sittengesetze betrachtet werden können, die eigenthümlichen Lehren über den Charakter des Verdienstes Christi, über die Zuwendung des Heiles an die einzelnen Menschen, u. s. w. wird wohl kaum Jemand den einschlägigen Lehren des heil. Thomas vorziehen wollen oder wenigstens mit Recht vorziehen können. Wenn wir daher früher sagten, dass in der skotistischen Lehre die christliche Speculation keinen eigentlichen Fortschritt über Thomas hinaus gemacht habe, so wird man solches nun am Schlusse unserer Darstellung bestätigt finden.

Doch dürfen wir über der Schattenseite die Lichtseite nicht übersehen. Gewiss, Duns Skotus war ein scharfsinniger Denker; davon zeugt sein ganzes System. Er behandelt die gestellten Probleme mit einer bis in's Aeusserste gehenden Feinheit des Denkens, und das Verdienst, auf diesem Wege Vieles durch scharfe Bestimmungen und Unterscheidungen in ein helles Licht gestellt zu haben, darf ihm nicht abgesprochen werden. Es gibt auch viel Gutes und Probehaltiges in seiner Lehre. Sein Scharfsinn und seine feine Unterscheidungsgabe hätten Duns Skotus unstreitig noch Grösseres leisten lassen, hätte er nicht zu sehr in die Polemik gegen seine Vorgänger sich vertieft, und hätte er es nicht gerade in den wichtigsten Punkten für seine Aufgabe gehalten, im Anschlusse an seine Schule die den Lehren seiner Vorgänger entgegengesetzten Lehrmeinungen zu vertheidigen und in jeder Weise zu urgiren. Aber der natürliche Hang des Menschen, das schon Gegebene, die Resultate einer vorausgehenden wissenschaftlichen Entwicklung hintanzusetzen und durch neue Erfindungen zu glänzen, erklärt uns auch hier Vieles. Duns Skotus steht ja in diesem Streben nicht allein. Wir wollen ihm das daher auch nicht zu hoch anrechnen. Ob aber ein solches Verfahren zum Besten der Wissenschaft selbst gereiche, ist freilich mehr als fraglich. Dem Duns Skotus wenigstens verdankt sie keinen weitern Fortschritt. Duns Skotus hat sich nur dadurch um die speculative Wissenschaft ein Verdienst erworben, dass seine Polemik zu immer tieferer Ergründung und zu immer schärferer Bestimmung des Wahrheitsgehaltes in Vernunft und Offenbarung antrieb und hinführte. Und dieses Verdienst lassen wir ihm, indem wir von ihm scheiden, ungeschmälert stehen.

5. Anhänger und Gegner Duns Skots.

Franziscus von Mayronis, Herväus Natalis u. A.

§. 231.

Die Philosophie Duns Skots gewann, wie es in der Natur der Verhältnisse lag, viele Anhänger. Wie diese Philosophie selbst aus der

Franziscanerschule hervorgegangen war, so wurde sie auch hinwiederum für die Zukunft die eigenthümliche Philosophie der Franziscanerschule. So kam es, dass die hervorragenderen Lehrer des Franziscanerordens sich im Ganzen und Grossen an Duns Skots Lehrmeinungen hielten und nur in einzelnen Punkten von ihm abwichen. Unter seinen unmittelbaren Schülern und Anhängern ist als einer der bedeutendsten vor Allem zu nennen: *Franz von Mayronis*, welcher von seinen Zeitgenossen die Ehrentitel: „Doctor illuminatus" und „Magister acutus abstractionum" erhielt. Geboren zu Mayrone in der Provence, trat er zu Digne in den Orden der Minoriten und kam dann später nach Paris, wo er den Duns Skot zum Lehrer hatte. Nachher trat er selbst als Lehrer an der Sorbonne auf und erwarb sich durch seine Vorträge lebhaften Beifall. Er war es, welcher die berühmte sorbonische Disputation (Actus sorbonicus) einführte (1315), die den Sommer hindurch jeden Freitag abgehalten wurde, und wobei ein Disputant von fünf Uhr Morgens bis sieben Uhr Abends ohne alle Unterbrechung gegen jeden Opponenten, welcher als solcher auftreten wollte, seine aufgestellten Thesen vertheidigen musste. Er starb im Jahre 1325 zu Piacenza. Seine vorzüglichsten Schriften sind gesammelt in Einem Bande, welcher den Titel führt: „Praeclarissima et multum subtilia egregiaque scripta Illuminati doctoris Francisci de Mayronis, ordin. Min. in quatuor libros Sententiarum, ac Quodlibeta ejusdem, cum tractatibus Formalitatum, et de primo principio, insuper explanatione divinorum terminorum et tractatu de univocatione entis; Venet. 1520, fol.[1]). Schon aus diesen Titeln ersieht man, dass Mayronis sich überall genau an seinen Lehrer anschliesst und im Ganzen dieselben Lehrsätze vertheidigt, wie dieser. Neues findet man daher bei demselben wenig; dagegen ist der Aufwand an subtilen Unterscheidungen und Beweisführungen bei ihm wo möglich noch grösser, als bei Duns Skotus.

Wir wollen, um seine Lehrweise zu charakterisiren, Einiges aus seinem System ausheben.

Die Relationen, welche zwischen den Dingen stattfinden, theilt er in verschiedener Weise ein. Er unterscheidet zuerst „relationes secundum esse" und „relationes secundum dici." Eine „Relatio secundum esse" findet zwischen solchen Dingen statt, welche nach ihrem ganzen Sein unter die Categorie der Relation fallen; eine „Relatio secundum dici" dagegen besteht zwischen solchen Dingen, welche zwar an und für sich genommen ein absolutes Sein haben, aber doch in demselben auf zweiter Linie eine Beziehung zu einem andern Dinge einschliessen[2]).

1) *Hauréau,* De la phil. scol. t. 2. p. 391 sqq. Der Commentar zu den Sentenzen liegt mir in der Basler Ausgabe von 1489 vor.

2) *Francisc. de Mayronis,* In 1. sent. 1. dist. 29. qu. 1. (ed. Basil. 1489.)

Ferner unterscheidet er die Relationen in „Relationes rationis,“ welche blos von dem denkenden Verstande gesetzt werden, und in „Relationes reales,“ welche ohne den denkenden Verstand an sich zwischen den Dingen bestehen. Weiter sind die Relationen zu unterscheiden in „Relationes disquiparantiae“ und in „relationes aequiparantiae,“ je nachdem die Beziehung zwischen den beiden Relationsgliedern beiderseits eine quiddidativ gleiche, oder aber eine quidditativ ungleiche ist. Ist sie eine ungleiche, dann kann die Beziehung des einen Relationsgliedes zum andern eine Superordination oder aber eine Subordination desselben zum andern mit sich führen, wie solches z. B. bei dem Verhältnisse zwischen Herrn und Diener stattfindet[1]).

Dieses vorausgesetzt, wirft dann Mayronis die Frage auf, ob die Relation ein Etwas (ens, aliquid) sei oder nicht. Um diese Frage zu beantworten, werden wieder neue Unterscheidungen herbeigezogen. Das „aliquid,“ welches in Bezug auf die Relation in Frage steht, kann nämlich genommen werden im Gegensatze zum „ad aliquid,“ oder im Gegensatze zum Modus, oder im Gegensatze zum „nihil“ oder „ens prohibitum,“ oder endlich im Gegensatze zum „ens in actu.“ Wird das „aliquid“ genommen im Unterschiede vom und im Gegensatze zum „ad aliquid,“ dann ist die Relation kein „aliquid;“ wird es dagegen genommen im Gegensatze zum „modus,“ dann muss die Relation als ein „aliquid“ bezeichnet werden, weil sie eine eigene ratio formalis einschliesst, während der „modus“ nur die Art und Weise des Seins eines andern ausdrückt; wird ferner das „aliquid“ genommen im Gegensatze zum „nihil“ oder zum „ens prohibitum,“ so muss die Relation gleichfalls als ein „aliquid“ bezeichnet werden, weil sie ja ein Etwas, nicht ein Nichts, — ein Nichtseiendes ist. Wird endlich das „aliquid“ genommen im Gegensatze zum „ens in actu,“ so muss man sagen, dass wie die Quiddität eines Dinges in der Potenz und im Acte gedacht werden kann, so auch die Relation[2]).

Ist aber die Relation ein „aliquid,“ ein „ens,“ so frägt es sich weiter, in welchem Verhältnisse sie zu dem Wesen steht, welchem sie eigen ist, ob sie von demselben, von dem „fundamentum relationis“ sich unterscheide oder nicht. Darauf antwortet Mayronis, dass es

Prima est divisio, qua dividitur relatio in relationem secundum esse et in relationem secundum dici. Intelligo autem per relativa secundum dici illa, quae sunt aliorum praedicamentorum et secundum se sunt absoluta, intelliguntur tamen cum habitudine ad aliud; sicut anima licet sit quid absolutum et substantia ipsa, tamen intelligitur cum habitudine ad hominem, ita quod non intelligo, quod ista habitudo cointellecta cum anima, et sic de aliis, sit relatio rationis, sed est vere realis. Relativa autem secundum esse sunt, quae secundum totam naturam suam, et totum illud, quod sunt, sunt in ipso praedicamento relationis; et, sic intelligo ut paternitas.

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c.

solche Relationen gebe, welche von ihrem Fundamente real verschieden sind, wie z. B. die Wirkung in Beziehung steht zur Ursache durch eine Relation, welche nicht dasselbe ist mit der Wirkung. Aber ausser diesen könne es auch Relationen geben, welche nicht real verschieden sind von ihrem Fundamente; denn sonst könnte Gott möglicherweise alle Relationen von ihren Fundamenten trennen, was denn doch nicht zulässig ist. Dennoch aber unterscheiden sich auch diese wenigstens formaliter von ihrem Fundamente [1]). Und darum muss im Allgemeinen gesagt werden, dass das Verhältniss der Relation zu ihrem Fundamente das Verhältniss der formalen Differenz sei [2]). Und das gilt dann nicht blos von den Relationen der geschöpflichen Dinge, sondann auch von den Gott immanenten Relationen, indem auch diese von der göttlichen Wesenheit formal distinct sind [3]).

Was den Unterschied zwischen der realen und formalen Distinction im Allgemeinen betrifft, so fasst Mayronis denselben in gleicher Weise auf, wie Duns Skot. Die reale Distinction ist jene, welche zwischen res und res, und die formale jene, welche zwischen Quidditätät und Quiddität stattfindet. Verschieden von beiden ist aber die distinctio essentialis, welche stattfindet zwischen zwei dem Wesen und der Existenz nach verschiedenen Dingen. Diese Distinction ist also, wie man sieht, die grösste. Auf diese folgt, was die Grösse betrifft, die reale, und auf diese wiederum die formale Distinction. Zuletzt schliesst sich als die kleinste Differenz die modale an, welche zwischen der Quiddität und ihrem modus intrinsecus stattfindet. Alle bisher genannten Distinctionen liegen im Objecte selbst, während dagegen die sog. distinctio rationis blos vom Verstande gebildet wird [4]).

Mit diesen Begriffen operirt nun Mayronis in einer weitern Frage, welche wir nicht übergehen dürfen, weil sie für die Characteristik seiner Lehre von Bedeutung ist. Es handelt sich nämlich um die Frage, in

1) In 1 sent. 1. dist. 29. qu. 2.

2) Ib. l. c. Dico, quod universaliter omnis relatio formaliter differt a suo fundamento, quia si fundatur in absoluto, patet, quod absolutum et respectivum cadunt sub oppositis differentiis dividentibus ens. Sed in relatione patet, quod fundamentum intelligitur in potentia ad relationem et sic differt formaliter.

3) In 1. sent. 1. dist. 33. qu. 2.

4) In l. sent. 1. dist. 8. qu. 1. Prima distinctio est distinctio essentialis, eo modo quo distinguitur deus a creatura, et ista proprie accipiendo est, quando quidditas cum sua existentia est distincta ab alia quidditate cum sua existentia. Secunda est realis eo modo, quo est distinctio inter patrem et filium. Unde distinctio realis est illa, quae est inter rem et rem. Tertia est formalis, et ista est inter quidditatem et quidditatem: sic dicimus, quod homo et asinus in potentia objectiva distinguuntur. Et ista distinctio proprie est rationum distinctarum. Quarta est distinctio quidditatis et modi intrinseci, sicut est inter quidditatem hominis et ejus finitatem, et quidditatem albedinis et ejus remissionem et intensionem.

welchem Verhältnisse die Quidditäten oder Wesenheiten der Dinge, in ihrer Abstractheit gefasst, zu dem göttlichen Wesen gedacht werden müssen.

§. 232.

Die Quidditäten der Dinge, sagt Mayronis, werden in der Abstractheit gefasst, wenn man absieht von ihrer wirklichen Existenz und sie in ihrer blossen Denkbarkeit auffasst. Da entsteht denn nun zuerst die Frage, was denn von dem Ansich dieser abstracten Quidditäten zu halten sei. Man hält sie gewöhnlich für etwas ewiges, nothwendiges und reales. Allein das ist nicht ganz richtig. Fasst man nämlich den Begriff der Ewigkeit positiv, so hat derselbe den Begriff der Dauer zur Grundlage, die Dauer aber kann ihrem Begriffe nach nur einem wirklich existirenden Wesen zukommen. Da nun jene Quidditäten nicht wirklich existiren, so kann ihnen auch der positive Begriff der Ewigkeit nicht zugetheilt werden. Nur wenn man den Begriff der Ewigkeit negativ nimmt, in so fern man nämlich all dasjenige ewig nennen kann, was nicht in der Zeit entsteht, kann man die gedachten Quidditäten als ewig bezeichnen. Eigentlich abstrahiren also dieselben von der Ewigkeit sowohl, als auch von der Zeit. Das Analoge gilt auch von der Nothwendigkeit. Sie sind nicht nothwendig, weil der Begriff der Nothwendigkeit im positiven Sinne nur einem nothwendig existirenden Wesen zukommt, während jene Quidditäten nicht existent sind. Sie sind aber auch nicht zufällig, eben weil sie nicht in der Zeit entstehen. Sie abstrahiren also von der Nothwendigkeit sowohl, als auch von der Zufälligkeit. Endlich können jene Quidditäten in ihrer Abstractheit auch nicht als etwas Reales gefasst werden Denn eine Realität ist nicht möglich ohne Existenz. Wie also jene Quidditäten in ihrer Abstractheit ohne Existenz, so müssen sie auch ohne Realität gefasst werden [1]).

Aber wie ist es nun mit diesen Quidditäten, wie verhalten sie sich zu Gott als dem Urwesen. Diese Quidditäten, sagt Franz, sind nach ihrem quidditativen Sein nicht im göttlichen Verstande; denn in diesem Falle müsste ihnen das Gedachtsein von dem göttlichen Verstande quiddidativ zukommen, was aber nicht stattfindet, da das Gedachtsein zu ihnen vielmehr als Accidens sich verhält. Die Quidditäten der Dinge sind ein intelligibles Sein, das ist wahr; aber diese ihre Intelligibilität haben sie durch sich selbst, nicht durch den göttlichen Verstand [2]). Sie sind ferner nach ihrem quidditativen Sein auch nicht von Gott hervorgebracht; denn nur das esse existentiae kann von Gott hervorgebracht werden, nicht das esse essentiae; dieses geht aller Causalität

1) In l. sent. 1. dist. 42. qu. 2. — 2) In l. sent. 1. dist. 46. qu. 3.

voraus, und ist der Terminus der causalen Wirksamkeit [1]). Endlich sind jene Quidditäten nach ihrem objectiven quidditativen Sein (in potentia objectiva) auch nicht identisch mit der göttlichen Wesenheit. Es findet vielmehr zwischen beiden ein Unterschied statt. Aber was für ein Unterschied? Vor Allem, sagt Franz, muss ein formaler Unterschied zwischen beiden angenommen werden; denn solche Quidditäten, von welchen aus ihrem quidditativen Sein heraus entgegengesetzte Bestimmungen demonstrativ erweisbar sind, müssen als von einander formal verschieden betrachtet werden. Jenes findet aber hier statt; denn den Quidditäten der Dinge kommt erweisbar die Creabilität zu, während die göttliche Quiddität diese Creabilität wesentlich ausschliesst. Zudem ist die göttliche Quiddität absolut einfach, während alle anderweitigen Quidditäten in mehrere einfache Begriffe sich auflösen lassen. Ein formaler Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit und jenen Quidditäten der geschöpflichen Dinge muss also jedenfalls zugegeben werden; und es kann daher nur mehr die Frage sein, ob jener Unterschied nicht noch weiter getrieben werden müsse. Ein realer Unterschied allerdings kann zwischen beiden nicht angenommen werden; denn ein solcher findet, wie wir wissen, nur statt inter rem et rem; die Quidditäten der Dinge sind aber in ihrer Abstractheit genommen keine res, weil sie, wie gezeigt worden, nichts Reales sind. Dagegen muss der Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit und den Quidditäten der geschöpflichen Dinge wie als formaler, so auch als ein *wesentlicher* gedacht werden. Denn die Wesenheit ist dieselbe, ob sie in actu oder in potentia ist (actus et potentia non diversificant essentiam). Wenn also die Wesenheit des Dinges, in so ferne sie in actu, d. h. wirklich ist, wesentlich von Gott verschieden ist, so muss sie es auch sein in so ferne, als sie in potentia objectiva gedacht wird. Sonst würden sich Gott und Creatur blos durch die Existenz, welche der letztern eigentlich blos per accidens zukommt, unterscheiden, was nicht zulässig ist [2]).

Fassen wir nun diese ganze Entwicklung näher in's Auge, so sehen wir, dass Mayronis den Quidditäten der Dinge, in ihrer Abstractheit genommen, wie billig, ein objectives, intelligibles Sein zutheilt, dass er aber dieses intelligible Sein von der göttlichen Wesenheit abtrennt, indem er nicht blos einen formalen, sondern sogar einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden annimmt. Verhält sich aber das also, dann ist die innere Möglichkeit der geschöpflichen Dinge eigentlich nicht durch die göttliche Wesenheit begründet, sondern sie gründet in sich selbst; sie ist etwas Absolutes. Deshalb sagt denn auch Franz, Gott sei zwar das Musterbild der Quidditäten der Dinge; d. h.

1) In l. sent. 1. dist. 42. qu. 3. — 2) In l. sent. 1. dist. 42. qu. 3.

in Gott seien zwar die Ideen und Musterbilder dieser Quidditäten; allein man dürfe nicht glauben, die Quidditäten der Dinge hätten *deshalb* jenes quidditative Sein, das sie haben, *weil* sie in Gott also vorgebildet sind. Im Gegentheil, sie sind deshalb in Gott also vorgebildet, weil sie ein solches quidditatives Sein haben [1]). Und daher ist denn auch der Grund davon, dass etwas innerlich unmöglich ist, nicht in Gott zu suchen, sondern in demjenigen selbst, was als innerlich unmöglich erscheint [2]). Das wäre an sich nicht unrichtig; aber in Verbindung mit dem so eben angeführten Lehrsatze des Mayronis nimmt die Sache doch eine andere Gestalt an, weil der Sinn hier nur der sein kann: Wie die innere Möglichkeit der Dinge etwas von dem göttlichen Sein Verschiedenes, etwas Absolutes ist, so ist auch die innere Unmöglichkeit etwas Absolutes.

Wir sehen, diese Bestimmungen sind sehr sonderbarer Natur; denn daraus würde folgen, dass es auch in dem allerdings unmöglichen Falle, dass kein Gott wäre, doch noch eine innere Möglichkeit der Dinge gäbe, während doch, falls wir uns Gott hinwegdenken, weder von einer äussern, noch von einer innern Möglichkeit die Rede sein kann. Warum sollten denn die Quidditäten der Dinge, in ihrer Abstractheit gefasst, nach dem positiven Gehalte, welchen sie in sich schliessen, nicht mit dem göttlichen Wesen, in so ferne es nach Aussen nachahmbar ist, identisch sein können? Es ist ganz vernünftig, zu sagen: wenn wir die Quidditäten der Dinge in ihrer Abstractheit denken, so denken wir in denselben zugleich, zwar nicht direct, aber doch indirect und mittelbar die göttliche Wesenheit, nicht, wie sie in sich ist, sondern wie sie nachahmbar ist nach Aussen. Nur wenn wir das Verhältniss also fassen, ist alle Möglichkeit der Dinge, die innere und die äussere, absolut durch Gott bedingt, während nach der Lehre des Mayronis die innere Möglichkeit der Dinge von Gott unabhängig ist, und daher in dieser Möglichkeit Gott als etwas von seinem eigenen Wesen Verschiedenes gegenübersteht, worüber er selbst keine Macht hat, worüber er nicht hinaus kann, und woran er in der Production der Dinge zum Sein gebunden ist. Diese Lehre nähert sich zu sehr der platonischen Auffassungsweise der Ideen an, als dass sie Beifall und Zustimmung finden könnte.

Wir halten es nicht für nothwendig, die Lehre des Franz von Mayronis weiter zu verfolgen. Das, was wir aus derselben hervorgehoben haben, scheint uns das Bemerkenswertheste in derselben zu sein. Im Uebrigen folgt er getreu den Fussstapfen seines Lehrers. Den Begriff

1) Ib. l. c. Deus enim est exemplar ipsarum quidditatum, et in Deo sunt exemplaria talia; sed tamen non est imaginandum, quod ideo tales quidditates habeant esse tale, quia a Deo sunt exemplificatae.

2) In l. sent. 1. dist. 43. qu. 1. 2.

des Unendlichen hält er für den höchsten und vornehmsten Begriff, welchen der menschliche Verstand hienieden zu gewinnen und zu erfassen vermag; und daher müssen wir denn auch Gott vor Allem als den Unendlichen fassen, wenn wir Gott eigentlich als das, was er ist, denken wollen [1]). Dieser Begriff der Unendlichkeit ist Gott so zu sagen am innerlichsten; die Unendlichkeit unterscheidet sich von der Gottheit selbst nicht formaliter, wie die anderweitigen positiven Attribute; durch die Unendlichkeit endlich ist es bedingt, dass Gott selbst und alle seine Eigenschaften über Alles erhaben sind [2]). Der Begriff des Seins muss von Gott und von den geschöpflichen Dingen univoce prädicirt werden [3]). Das Universale als solches findet sich nicht in der Natur der Dinge. Denn die Wesenheiten der Dinge verhalten sich an und für sich gleichgiltig zum Sein im Einzelnen und zum Gedachtwerden als allgemeine Wesenheiten. Das Universale in seiner Universalität genommen ist somit nur im Verstande [4]).

An Franz von Mayronis schliessen sich als Schüler Duns Skots weiter an: *Johannes Jandunus* (um 1327) und ganz besonders der Aragonier *Antonio Andrea*, gleichfalls Franziscaner, welcher den Beinamen „Doctor dulcifluus" erhielt. Er schrieb Commentare zu den Sentenzen, zu dem Buche über die sechs Principien, zu Aristoteles und Boethius, und endlich ein Buch: „Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium." Er hängt mit einer fast abgöttischen Verehrung an Duns Skotus. Die grosse Menge der Philosophen, sagt er, haben lange Zeit hindurch die Wahrheit gesucht: Duns Skotus hat sie endlich gefunden! Daher will er auch nur lehren nach der Methode und den Principien des grossen Meisters, — secundum artem doctrinae Scoticae. Hauréau [5]) führt einige Stellen aus dem letztgenannten Buche an, aus welchen einleuchtet, dass es ihm in der That nur darum zu thun war, die eigenthümlichen Lehrsätze Duns Skots durch weitere Beweise zu begründen, welche Beweise allerdings zum grössten Theile Vieles zu wünschen übrig lassen und von Sophistik nicht frei zu sprechen sind. Wir halten es deshalb nicht für angezeigt, uns weiter darüber zu verbreiten. — Dasselbe gilt von *Johannes Bassolius* und

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 6.

2) Ib. l. c. Conceptus iste est perfectior, qui magis est intimus perfectissimo conceptui, sc. deitatis. Sed conceptus infinitatis est hujusmodi. Nam iste conceptus est modus sive gradus intrinsecus, qui immediate inest Deitati, nec a Deitate distinguitur formaliter; non enim variat rationem formalem cujuscunque, cui advenit. — Ille conceptus est perfectissimus de Deo, per quem omnes rationes divinae alia excedunt. Sed hujusmodi est infinitas. Dicimus enim, quod Deus excedit omnia entia, quare patet infinitum ens. Eodem modo de sapientia et aliis perfectionibus.

3) In l. sent. prooem. qu. 5. 6. — 4) In l. sent. 1. dist. 47. qu. 4. — 5) De la phil. scol. t. 2. p. 393 sqq.

Peter von Aquila, dem „Doctor ornatissimus“ (um 1320), welche hinwiederum auf den Schultern des Antonio Andrea standen.

§. 233.

Die skotistische Lehre fand aber auch ihre Gegner. Wenn Duns Skotus und seine Gegner es ganz besonders auf die thomistische Lehre abgesehen hatten und das Gebäude derselben zu erschüttern suchten, so lag es in der Natur der Sache, dass auch von der andern Seite Angriffe auf die skotistische Lehre gemacht und die eigenthümlichen Lehrsätze derselben vom Standpunkte des Thomismus aus zu widerlegen gesucht wurde. Unter den Gegnern der skotistischen Lehre ist vorerst zu nennen *Gerard von Bologna*, ein Carmelit, welcher im Jahre 1297 zum General seines Ordens erhoben ward und im Jahre 1317 starb. Er hatte an der Universität Paris studirt und wirkte daselbst auch als Lehrer. Er schrieb eine Glosse zu den Sentenzen und einige andere Werke. Er bekämpfte die Lehre Duns Skots von der Objectivität der Allgemeinbegriffe, glaubte aber doch andererseits, der Materie an sich, abgesehen von aller nachfolgenden Bestimmtheit durch die Formation, bereits das Prädicat der numerischen Einheit beilegen zu dürfen. Sonst schloss er sich in seinen Lehrmeinungen überall genau an den heil. Thomas an[1]). Dasselbe gilt von *Radulphus Brito*. Er ist ein entschiedener Vertheidiger des thomistischen im Gegensatze zum skotistischen Realismus. Hauréau[2]) führt mehrere Werke desselben auf, einen „Tractatus de anima,“ einen Commentar zu den ersten und zweiten Analytiken und eine Glosse zur aristotelischen Topik.

Ganz besonders aber muss als Gegner der skotistischen Lehre erwähnt werden *Herväus Natalis* (Hervé von Nedellec). Geboren in der Bretagne trat er zu Morlaix in den Orden der Prediger und kam später nach Paris, wo er seine Studien machte und dann als Lehrer der Theologie auftrat. Er wurde im Jahre 1318 zum General seines Ordens erwählt und starb im Jahre 1323. Er schrieb mehrere Werke, von denen die wichtigsten sind: „In 4 Petri Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima,“ dann das Buch: „De intentionibus secundis,“ und endlich „Quodlibeta.“ Als Mitglied des Dominicanerordens trat Herväus auf die Seite des heil. Thomas gegen Duns Skotus; jedoch bekämpfte er den letztern mit vieler Zurückhaltung, gleich als hätte er eine Vermittlung zwischen beiden Lehrsystemen anbahnen wollen. Seine Sprache ist einfacher und klarer, als die Vieler seiner Zeitgenossen. Jedoch findet sich nicht viel Neues und Originales in seinen Behauptungen sowohl als in seinen Beweisen.

Herväus spricht sich gegen die Annahme einer „formalen“ Distinc-

1) *Hauréau*, op. cit. t. 2. p. 383 sqq. — 2) Ib. p. 386 sqq.

tion zwischen den göttlichen Attributen aus. Man darf in Gott keine Mehrheit von „Formalitäten" annehmen, welche von einander ex natura rei verschieden wären im Sinne der skotistischen Lehre[1]); sondern der Unterschied der göttlichen Attribute ist blos auf das Denken zu reduciren, so jedoch, dass er seinen Grund in der Natur der Sache selbst hat. Der Satz also, die göttliche Weisheit ist nicht die göttliche Gerechtigkeit, ist, so fern er im realen Sinne genommen wird, falsch; denn im realen Sinne ist jedes besondere Attribut, welches wir mit unserm Denken erfassen, die ganze einfache göttliche Vollkommenheit[2]). — Die göttlichen Ideen fasst er ganz im thomistischen Sinne auf. Die Idee ist die forma exemplaris der Dinge. Die Forma exemplaris ist aber wiederum nichts Anderes, als die göttliche Wesenheit, in so fern dieselbe vorbildlich ein Anderes abspiegelt, welches von Gott möglicherweise hervorgebracht werden kann, und in so ferne sie deshalb auch den göttlichen Verstand zur Erkenntniss dieses Andern bewegt[3]). Die Idee ist somit nicht die blosse Quiddität des Dinges, sowie dieselbe von Gott gedacht ist, sondern sie ist vielmehr die göttliche Wesenheit, als Species der göttlichen Erkenntniss gefasst für die aussergöttlichen Dinge. Sie ist nicht das, was Gott erkennt, sondern das, wodurch Gott die geschöpflichen Dinge denkt[4]).

Die Schöpfung aus Nichts ist bedingt durch die Unendlichkeit der göttlichen Macht; denn vermöge dieser unendlichen Macht ist Gott im Stande, Dinge hervorzubringen ohne eine präexistirende Materie, aus welcher er dieselben etwa bildete. Zur Entscheidung der Frage dagegen, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob sie einen Anfang habe oder nicht, nützt uns die Unendlichkeit der göttlichen Macht Nichts; denn aus dieser folgt weder die Ewigkeit, noch die Nichtewigkeit der Welt[5]). Vielmehr kommt es, um jene Frage zu entscheiden, darauf an, auf welche Weise die göttliche Macht thätig sei, ob nämlich Gott thätig sei in der Hervorbringung der Dinge ex necessitate naturae, oder ob seine Thätigkeit eine freie, durch freie Selbstbestimmung bedingte sei. Ist Gott thätig ex necessitate naturae, dann ist die Welt nothwendig eine ewige im Sinne des Aristoteles; ist dagegen jene Thätigkeit eine freie, dann kann die Welt einen Anfang genommen haben, und die Möglichkeit dessen, was der Glaube über den

1) *Hervaeus Nat.*, Quodl. 1. qu. 2. (Ven. 1486.) Teneo ergo, quod nulla distinctio realis in divinis quarumcunque formalitatum, nisi distinctio, quae est inter personas et relationes oppositas. — 2) Quodl. 1. qu. 2. Cf. Quodl. 3. qu. 3.

3) Quodl. 2. qu. 3. Quinta opinio, quam ego credo veram, est, quod licet in Deo nulla sit distinctio secundum rem, nisi inter personas et relationes originis: tamen accipiendo ideam, prout ratio distinguit eam ab aliis, quae sunt in Deo: — dico, quod idea est essentia divina, prout in ea relucet aliud a se producibile et ad imitationem ipsius; sive magis proprie, prout movet ad cognitionem alterius relucentis in ea. — 4) Quodl. 2. qu. 3. — 5) Quodl. 3. qu. 11.

Anfang der Welt lehrt, ist wissenschaftlich gewährleistet. Nun kommt es aber wiederum darauf an, welche dieser beiden Arten göttlicher Thätigkeit in der Hervorbringung der Dinge vom Standpunkte der Wissenschaft aus als der wahre oder wenigstens wahrscheinlichere zu bezeichnen sei. Und da ist denn Herväus der Ansicht, es erscheine auf dem Standpunkt der blossen Vernunft wahrscheinlicher, dass Gott die Welt mit Nothwendigkeit, als dass er sie mit Freiheit hervorgebracht habe, obgleich auf dem Standpunkte des Glaubens jene erstere Annahme als falsch erscheine [1]). Daher lasse sich der Anfang der Welt keineswegs durch Vernunftgründe apodictisch erweisen, man könne durch Vernunftgründe den Anfang der Welt nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit feststellen. Der Glaube allein könne also hier den Ausschlag geben.

In den materiellen Dingen die sog. Häcceität als Princip der Individuation zu betrachten, ist nicht zulässig. Was soll man sich auch unter dieser Häcceität denken? Ist sie etwas von der Substanz des Dinges Verschiedenes oder nicht? Wenn nicht: dann ist gar nicht abzusehen, wie man sie doch als dasjenige denken könne, wodurch die Substanz individuirt wird. Ist sie aber von der Substanz verschieden, dann kann sie, weil sie doch der Substanz inhärirt, nur als Accidens dieser letztern gedacht werden. Wenn aber dieses, dann ist das Individuum als solches blos ein ens per accidens, was man denn doch nicht annehmen kann. Will man also mit dem Individuationsprincip in's Reine kommen, dann wird man als dasjenige, wodurch ein Ding Individuum ist, nur die Materie betrachten können, in so ferne dieselbe durch die Quantität bestimmt ist. „Allerdings ist die Substanz als ein von jeder andern Substanz derselben Species zu Unterscheidendes ein Prius im Verhältniss zur Quantität; *dass* sie aber in solcher Weise von andern Substanzen geschieden ist, ist kein vom Hinzutritt der Quantität unabhängiges Prius [2]).“

Die menschliche Seele ist die substantielle Form jenes Wesens, welches wir Mensch nennen [3]). Ausser der Seele ist im menschlichen Leibe keine weitere substantielle Form mehr. Die Materie ist das un-

1) Quodl. 3. qu. 11. Quid autem sit probabilius, utrum scilicet res sint de necessitate ab aeterno, sicut posuit philosophus, an sint vel potuerint esse de novo, sicut fides ponit: credo, quod hoc dependet ex positione modi agendi Dei, utrum scilicet agat ex necessitate naturae illa, quae immediate procedunt ab illo, vel libero arbitrio; quia si primo modo, nihil procederet ab eo immediate de novo, sed necessario ab aeterno; si autem secundo modo, tunc posset totum ens de novo producere, quia est causa totius entis alterius a se. Quivis autem istorum modorum sit probabilior, videtur mihi, quod quantum potest probari ex apparentibus nobis, magis apparet humano intellectui, Deum producere de necessitate ea, quae producit immediate, quam oppositum, licet hoc sit falsum.

2) Quodl. 3. qu. 9. — 3) Quodl. 1. qu. 11.

mittelbare Subject der Quantität, und eine solche quantitativ bestimmte Materie reicht hin, um von der Seele informirt zu werden zum menschlichen Leib; es ist keine weitere Form mehr erforderlich [1]). Die verschiedenen Seelenkräfte unterscheiden sich nach ihren formalen Objecten, so dass, wenn der Unterschied dieser formalen Objecte aufgehoben würde, auch kein Unterschied zwischen verschiedenen Seelenkräften mehr denkbar wäre [2]).

Das erste Object der menschlichen Erkenntniss ist nicht die Substanz, das Wesen der Dinge, sondern vielmehr deren Accidentien; erst durch diese schreiten wir zur Erkenntniss des Wesens vor [3]). Die Erkenntniss selbst ist bedingt durch die intelligible Species, welche als idea des Dinges ein subjectives Sein in unserer Seele hat, und dasjenige ist, wodurch wir das Ding nach seinem Wesen erkennen. Das Wahrsein des Erkannten dagegen hat in unserm Verstande nur ein objectives Sein, welches nichts Anderes ist, als die Relation der Uebereinstimmung der Idea mit dem Objecte [4]). Die Wesenheit und das Suppositum in einem Dinge sind von einander real verschieden [5]).

Aus diesen wenigen Andeutungen ist schon ersichtlich, wie und auf welche Weise Herväus in seiner Speculation zu Werke geht, und dass er in den wesentlichsten Punkten dem skotistischen System widerstreitet. Doch ist die geschichtliche Bedeutung dieses Mannes nicht von der Art, dass wir uns eingehender mit demselben zu beschäftigen hätten. Es reicht hin, seinen Standpunkt gekennzeichnet zu haben.

Nach Herväus ist als Gegner Duns Skots noch zu nennen *Johannes von Neapel*, gleichfalls Dominicaner († 1330). Von den Schriften, welche ihm zugeschrieben werden, ist die wichtigste: „Quaestiones variae 42, Parisiis disputatae post annum 1302; Neapoli 1618." Er bestreitet darin den von Herväus aufgestellten Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit, lehrt er, ist mehr, als die blosse Beziehung der idea zum Objecte; sie ist formaliter selbst ein Subjectives, und der Verstand der Ort desselben, wie die Natur der Ort des aus Materie und Form zusammengesetzten wirklichen Subjectes ist [6]).

So viel über die unmittelbaren Schüler und Gegner Duns Skots. Weiter können wir vorläufig nicht gehen. Die grosse Schule, welche auf der Grundlage des skotistischen Systemes sich bildete, kann erst später in ihrem Gegensatze zur thomistischen Schule zur Sprache kommen. Hier haben wir den Faden der Geschichte der eigentlichen Scholastik einstweilen fallen zu lassen und uns wiederum in das dreizehnte Jahrhundert zurückzuwenden, um andern Erscheinungen, welche uns im Laufe dieses Jahrhunderts noch entgegentreten, gleichfalls unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

1) Quodl. 2. qu. 10. cf. qu. 14. — 2) Quodl. 1. qu. 12. — 3) Quodl. 3. qu. 12. — 4) Quodl. 3. qu. 1. — 5) Quodl. 3. qu. 6. — 6) *Hauréau*, op. cit. t. 2. p. 402 sqq.

III. Mystik. Naturphilosophie. Theosophie.

1. Bonaventura.

§. 234.

Das dreizehnte Jahrhundert hat nämlich ausser Albert, Thomas und Duns Skotus noch einen andern grossen Denker aufzuweisen, welcher sich den ebengenannten Coryphäen der christlichen Wissenschaft ebenbürtig an die Seite stellt. Es ist *Bonaventura.* Bonaventura rivalisirt mit seinen grossen Zeitgenossen in der scholastischen Speculation derart, dass sein scholastisches Lehrsystem, welches er besonders in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden niedergelegt hat, den Vergleich mit dem thomistischen System keineswegs zu scheuen braucht. Zwar ist seine Darstellungsweise nicht immer so klar und fliessend, wie die des heil. Thomas; manche Gedanken, Schlussglieder oder Schlussreihen deutet er nur an, und lässt sie den Leser selbst suppliren, wovon die Folge ist, dass in mancher Beziehung die Lectüre seines Werkes sich härter anlässt, als die der Werke seines grossen Zeitgenossen. Doch das beeinträchtigt die Vorzüge des *Inhaltes* seiner Lehre in keiner Weise, und sein Name wird daher in der Geschichte der Scholastik stets mit Auszeichnung genannt werden müssen.

Allein noch in einer andern Beziehung ist Bonaventura im Mittelalter eine Leuchte der christlichen Welt geworden; und gerade dieses andere Moment wird von der Geschichte bei Nennung seines Namens am meisten betont. Bonaventura ist vorzugsweise Mystiker. Im Gebiete der Mystik hat er seine höchsten Triumphe gefeiert. Wenn die Scholastik des Mittelalters in Thomas ihren Höhepunkt erreicht hat, so ist in Bonaventura die Mystik zu ihrer höchsten Blüte gediehen. Nicht als ob er die Mystik auf neuen Grundlagen aufgebaut hätte; nein, er schliesst sich überall enge an die Victoriner an, und seine ganze mystische Lehre ist nur die Fortsetzung und weitere Fortbildung dessen, was die Victoriner vor ihm grundgelegt hatten. Aber seine mystischen Ausführungen sind wo möglich noch anziehender, geist- und gemüthvoller, als die seiner Vorgänger. Der Schwung der Gedanken und die Schönheit der Darstellung halten sich bei Bonaventura gegenseitig das Gleichgewicht. In beiderseitiger Beziehung steht er einzig in seiner Art da. Seine Mystik reisst hin, erwärmt und begeistert. Man muss seine mystischen Schriften selbst lesen, um die ganze Schönheit derselben zu empfinden; unsere Darstellung kann deren Inhalt unmöglich so wiedergeben, wie er sich unter der Feder des heil. Bonaventura gestaltet, denn wir müssen uns eben blos auf die Grundgedanken beschränken.

Johann Fidanza, mit dem spätern Ordensnamen Bonaventura, ward im Jahre 1221 zu Bagnarea, einem Städtchen des Kirchenstaates, geboren. Als er in einem Alter von vier Jahren in eine heftige Krankheit

verfiel, nahm die besorgte Mutter ihre Zuflucht zum heil. Franz von Assissi, empfahl das geliebte Kind seiner kräftigen Fürbitte und that das Gelübde, wenn der Herr ihrem Sohne das Leben schenke, wolle sie ihn dem Dienste Gottes im Orden des heil. Franziscus weihen. Ihr Gebet ward erhört; und Johannes trat im Alter von zweiundzwanzig Jahren wirklich in den erwähnten Orden ein. Seine Studien machte er zu Paris, wo er Schüler des Alexander von Hales gewesen sein soll. Bald übernahm er selbst zu Paris einen theologischen Lehrstuhl. Als um diese Zeit die Lehrer der Universität Paris die Bettelmönche von den öffentlichen Lehrstühlen ausschliessen wollten, und Wilhelm von St. Amour eine Schrift voll Invectiven gegen die Bettelmönche verfasste, schrieb Bonaventura, wie Thomas von Aquino, eine kräftige Widerlegung dieses Buches, und Alexander IV. entschied endlich, wie wir wissen, für die Bettelmönche. Bonaventura fuhr daher fort zu lehren, und zeichnete sich nicht blos durch hohe Gelehrsamkeit, sondern auch durch die reinste Frömmigkeit aus, so dass schon Alexander von Hales von ihm zu sagen pflegte, es scheine, als ob Bonaventura gar nicht mit der Erbsünde geboren worden sei. Im Jahre 1256 ward er zum General des Minoritenordens gewählt. Er verwaltete dieses Amt in der ausgezeichnetsten Weise, führte Einheit, Ordnung und genaue Befolgung der Regel in den Orden zurück und gewann Alle durch seine engelgleiche Güte und Heiligkeit. Clemens IV. ernannte ihn im Jahre 1265 zum Erzbischof von York; aber Bonaventura bot Alles auf, um den Papst von seinem Entschlusse abzubringen, was ihm zuletzt auch gelang. Unter Gregor X. musste er aber doch das Cardinalat und das Bisthum von Ostia annehmen. Zugleich mit Thomas im Jahre 1274 zum Concilium von Lyon berufen, war er die Seele der Unterhandlungen mit den Griechen, und seinen Bemühungen ist vorzugsweise die endlich erfolgte Einigung der Griechen mit der römischen Kirche, die freilich nur kurze Zeit dauerte, zuzuschreiben. Leider starb Bonaventura noch während des Concils (15. Juli 1274). Die allgemeine Achtung, deren er genoss, trat bei seinem Leichenbegängnisse hervor, welches zu den feierlichsten in der ganzen Geschichte gehört. Seine Zeitgenossen ehrten ihn mit dem Beinamen: „Doctor seraphicus," und Papst Sixtus IV. versetzte ihn im Jahre 1482 unter die Zahl der Heiligen.

Die Werke Bonaventura's füllen in der Lyoner Ausgabe von 1668, welche wir vor uns liegen haben, sieben Foliobände. Der erste Band enthält die „Principia sacrae scripturae," die „Illuminationes ecclesiae, seu expositio in Hexaëmeron," eine „Expositio in psalterium, in Sapientiam und in Lamentationes Jeremiae Prophetae." Der zweite Band bietet eine „Expositio in Evang. Lucae et Joannis;" im dritten Bande stehen die „Sermones;" der vierte und fünfte Band enthalten den grossen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus; im sechsten

geradezu unmöglich ist. Auf *solche* Weise werden die Glaubenswahrheiten durch den Glauben nie einleuchtend, und darum übertrifft in dieser Beziehung die Gewissheit der Wissenschaft jene des Glaubens [1]).

Dieses vorausgesetzt, beschäftigt sich dann Bonaventura auch mit jener andern Frage, welcher wir schon bei Thomas begegnet sind, ob nämlich in Bezug auf ein und dieselbe Wahrheit Glaube und Meinung, Glaube und Wissenschaft mit einander verträglich seien oder nicht. Er beantwortet diese Frage in folgender Weise: Eine wahrscheinliche Meinung kann mit dem Glauben in Bezug auf ein und dieselbe Wahrheit in Ein und demselben Menschen zusammenbestehen, unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Meinung in einem engern Sinne gefasst wird. Unter Meinung kann man nämlich zuvörderst einen solchen Zustand des Geistes verstehen, in welchem dieser sich befindet, wenn er einen Satz als wahr annimmt, ohne doch von der Besorgniss, es könnte das Gegentheil wahr sein, frei zu sein. In diesem Sinne kann selbstverständlich die Meinung mit dem Glauben nicht zusammenbestehen, weil sie so der Gewissheit des Glaubens widerstreitet. Man kann aber unter Meinung auch eine solche Beistimmung des Verstandes zu einer Wahrheit verstehen, welche aus Probabilitätsgründen entspringt, wie man denn in dieser Beziehung zu sagen pflegt, dass ein dialektischer Syllogismus eine Meinung, ein demonstrativer Syllogismus dagegen Wissenschaft erzeugt. In diesem Sinne kann die Meinung allerdings mit dem Glauben zusammenbestehen; denn es kann ja der Gläubige für die Glaubenswahrheiten gar manche Vernunftgründe auffinden, welche zwar an und für sich die Wahrheit des Glaubensartikels nicht demonstrativ erweisen, aber doch den Werth von Probabilitätsgründen haben und somit eine Meinung erzeugen. Eine solche auf Probabilitätsgründe gestützte Meinung widerstreitet dem Glauben nicht, sondern dient vielmehr demselben. Sie dient zur Nährung des Glaubens in den Schwachen und zum geistigen Genusse in denen, welche vollkommen und stark im Glauben sind [2]).

1) *Bonaventura,* In l. sent. 3. dist. 23. art. 1. qu. 4. (ed. Lugd. 1668.)

2) In l. sent. 3. dist. 24. art. 2. qu. 2. Dicendum, quod opinio probabilis dupliciter consuevit accipi. Uno modo dicitur opinio assensio unius partis cum formidine alterius. Alio modo dicitur opinio assensio animae generata ex rationibus probabilibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, et syllogismus demonstrativus generat scientiam. Si ergo opinio dicatur primo modo, prout habet secum annexam formidinem et vacillationem, sic non potest simul stare cum habitu fidei circa eandem materiam, pro eo, quod fides facit plene consentire in alteram partem, ita quod omnino reputat ejus oppositum falsum.... Si autem opinio dicatur secundo modo, sc. assensio derelicta ex rationibus probabilibus, sic dicendum est, quod circa idem simul et semel potest esse opinio et fides: quoniam multi fideles habent ad ea, quae credunt, mul-

Wie aber eine wahrscheinliche Meinung in dem so eben entwickelten Sinne mit dem Glauben vereinbar ist, so können auch in Bezug auf ein und dieselbe Wahrheit in Ein und demselben Menschen Wissenschaft und Glaube miteinander zusammenbestehen. Wir können ein und dieselbe Wahrheit glauben auf die Auctorität des sich offenbarenden Gottes hin, und wir können sie wissenschaftlich erkennen aus Vernunftgründen. Das eine schliesst das andere nicht aus. Allerdings, wenn unsere wissenschaftliche Erkenntniss von Gott und von göttlichen Dingen überall so klar und vollkommen wäre, wie etwa unsere Erkenntniss der obersten Principien oder der mathematischen Folgesätze, dann würde eine solche wissenschaftliche Erkenntniss mit dem Glauben nicht mehr zusammenbestehen können; sie würde denselben ausschliessen. Aber die gedachte Bedingung tritt hier eben nicht ein. Unsere wissenschaftliche Erkenntniss von Gott und von göttlichen Dingen ist überall nicht eine ganz klare und vollkommene, weshalb auch die Philosophen, obgleich sie vieles Wahre in diesem Gebiete erkannt, doch auch in vielen Dingen geirrt haben, und eben so in vielen Dingen zu dem erwünschten Ziele der Erkenntniss nicht gelangt sind. Daraus folgt, dass die Wissenschaft, welche der Mensch hienieden von Gott und von göttlichen Dingen haben kann, die Erleuchtung des Glaubens durchaus nicht überflüssig macht, selbst nicht in Bezug auf solche Wahrheiten, welche auch unserer wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich sind, und dass daher Glaube und Wissenschaft in Bezug auf ein und denselben Gegenstand sich keineswegs gegenseitig ausschliessen, sondern vielmehr ganz gut zusammenbestehen können und auch zusammenbestehen müssen, wenn unsere wissenschaftliche Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen einen sichern Halt haben soll [1]. — Wir haben früher gezeigt, dass auch die

tas verisimiles rationes et multas probabiles, quae habent generare opinionem quantum ad secundum modum dicendi opinionem: et illa quidem assensio generata fidei non repugnat, imo subservit et famulatur. Est enim in fidei fomentum quantum ad infirmos, et in oblectamentum quantum ad perfectos.

1) In 1. sent. 3. dist. 24. art. 2. qu. 3. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem et evidentiam faciat circa divina: illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et esse Deum unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat pluralitatem personarum, non potest, nisi per justitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa superfluat illuminatio fidei, imo valde est cum illa pernecessaria. Et hujus signum est, quia licet aliqui philosophi de Deo sciverunt multa vera, tamen quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt.

scheinbar entgegengesetzte Lehre des heil. Thomas keinen andern Sinn haben könne, als diese Lehre Bonaventura's.

§. 235.

Wir gehen zu einem andern charakteristischen Punkte der Lehre Bonaventura's über. Es ist seine Lehre von der Materie. Die Frage, ob die Materie je ohne Form sein könne, beantwortet er in derselben Weise, wie Thomas. Die Materie kann entweder so genommen werden, wie sie von dem Verstande gedacht wird, oder so, wie sie in der objectiven Wirklichkeit vorhanden ist. Wie sie vom Verstande gedacht wird, ist sie ohne alle Form, kann aber alle Formen annehmen; und gerade diese Empfänglichkeit aller Formen dient ihr in der gedachten Beziehung als Form. Wie dagegen die Materie in der objectiven Wirklichkeit vorhanden ist, kann sie nun und nimmermehr ohne alle Form sein. Denn die Form ist das Princip der Wirklichkeit; ein Wirkliches ohne Form also unmöglich. Daher ist auch die Materie von Gott ursprünglich nicht formlos geschaffen worden; sie geht nicht der Dauer, sondern nur der Natur nach der Form voran [1]).

Dagegen weicht Bonaventura in seiner Lehre von der Materie in so fern von Thomas ab, als er nicht blos den körperlichen, sondern auch den geistigen Wesen eine Materie zutheilt und sogar eine gewisse Einheit, nämlich die Einheit der Homogeneität jener Materie in den geistigen und körperlichen Wesen festhält. Dadurch charakterisirt er sich als Glied der Franziscanerschule.

Eine Materie, sagt Bonaventura, müssen wir nicht blos den körperlichen, sondern auch den geistigen Wesen zuschreiben. Denn das geistige Wesen ist, eben weil es ein geschöpfliches Wesen ist, nicht absolut einfach, sondern vielmehr zusammengesetzt aus Potenz und Act. Die Begriffe von Potenz und Act sind aber convertibel mit den Begriffen von Materie und Form: folglich muss die Zusammensetzung aus Materie und Form auch von den geistigen Wesen prädicirt werden. Durch die Form ist ein Wesen ein wirkliches und ein bestimmtes Sein; aber diese Wirklichkeit und Bestimmtheit muss einen Träger, ein Substrat, ein Fundament haben: und das ist die Materie. Ist also das geistige Wesen ein wirkliches und ein bestimmtes Wesen, so kann ihm die Materie nicht fehlen [2]). Aber freilich ist diese Materie in den geistigen Wesen erhaben über Ausdehnung, Privation und Corruption; d. h. sie ist nicht, wie in den körperlichen Dingen, etwas Quantitatives, Ausgedehntes, nicht etwas Generables und Corruptibles; von allen diesen Bestimmungen ist sie frei; d. h. sie ist nicht körperliche, sondern geistige Materie (materia spiritualis) [3]).

1) In 1. sent. 2. dist. 12. art. 1. qu. 1. — 2) In 1. sent. 2. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 1. — dist. 17. art. 1. qu. 2, c. — 3) In 1. sent. 2. dist. 17. art. 1. qu. 2, c.

Dennoch aber ist zwischen der Materie der geistigen und der körperlichen Dinge dem Wesen nach kein Unterschied. Die Materie ist nämlich überhaupt in doppelter Weise erkennbar, nämlich durch Privation und durch Analogie. Durch Privation ist sie erkennbar, in so fern man alle Form hinwegdenkt und das, was dann noch zurückbleibt, für sich allein denkt. Durch Analogie dagegen ist sie erkennbar, in so fern man sie als die Möglichkeit, als die Potenz zu einer bestimmten Form denkt. Betrachtet man nun die Materie vorerst in der letztgenannten Weise, so ist allerdings zuzugeben, dass die Materie in den körperlichen und geistigen Wesen nur der Analogie nach Eines ist, in so ferne nämlich die Materie beiderseits in ganz analoger Weise als die Potenz zur Form sich verhält. Betrachtet man dagegen die Materie von dem erstgenannten Gesichtspunkte aus, wie sie nämlich in unserm Denken noch bleibt nach der Hinwegnahme jeglicher Form, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in dieser Beziehung zwischen der Materie der körperlichen und der geistigen Wesen gar kein Unterschied aufgezeigt werden könne. Denn aller Unterschied ist ja bedingt einerseits durch die Verschiedenheit der Form, und andererseits auf zweiter Linie durch die Verschiedenheit der Accidentien. Denkt man also alle Form und jegliches Accidens hinweg, dann verschwindet auch aller Unterschied, d. h. die Materie in den körperlichen und geistigen Dingen ist ein und dieselbe [1]).

Was ist nun aber das für eine Einheit? Offenbar ist es keine generische oder specifische Einheit; denn die Materie ist ein reines ens in potentia, ohne alle und jede Actualität. Jedes Genus und jede Species drückt aber schon eine gewisse Actualität aus, weil schon eine gewisse Bestimmtheit hervortritt. Ebenso wenig kann die Einheit der Materie eine Einheit der Continuität sein, wie etwa ein Berg Eins ist durch die Continuität seiner Theile. Denn da würde der Materie schon eine gewisse Individuation zukommen, während sie doch jede solche Bestimmung von sich ausschliesst. Die Einheit der Materie ist daher keine andere als die numerische. Die Materie ist, wenn wir alle Formen, die Formen der geistigen und der körperlichen Wesen hinweg denken, ein numerisch Einheitliches. Betrachten wir sie daher so, wie sie in den besondern Dingen, in den geistigen und körperlichen Dingen zur actuellen Wirklichkeit gediehen ist: so hört sie ungeachtet der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge, in welchen sie wirklich ist, nicht auf, in sich selbst Eine zu sein; ihre Einheit ist aber dann hier eine Einheit der Homogeneität. Wenn nämlich z. B. aus einem Stücke Gold mehrere Gefässe gefertigt werden, so sind diese Gefässe alle aus Einem Golde, ohne dass man jedoch sagen könnte, das Gold, aus welchem das Eine Gefäss besteht, sei der Zahl nach Ein und dasselbe mit demjenigen,

1) In l. sent. 2. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 2.

woraus das andere gefertigt ist. Die numerische Einheit ist hier zur Einheit der Homogeneität geworden. Ebenso verhält es sich auch mit der Materie in den verschiedenen geistigen und körperlichen Wesen [1]).

Wir sehen, Bonaventura wandelt hier ganz die Bahnen der Franziscanerschule. Wie sich diese Lehre unter den Händen seiner Nachfolger, insbesonders Duns Skots, weiter ausgestaltet hat, haben wir bereits gesehen. Dass die Lehre der Dominicanerschule, nach welcher die Materie von den geistigen Wesen ausgeschlossen ist, den Vorzug vor dieser von Bonaventura entwickelten Ansicht verdiene, kann keinem Zweifel unterliegen.

Auch in der Lehre von dem Princip der Individuation weicht Bonaventura von der thomistischen Ansicht ab. In jedem individuellen Wesen, sagt er, ist zu unterscheiden zwischen Form und Materie. Die Form ist hier die Wesenheit, durch welche die Materie zu einem bestimmten Wesen determinirt ist. Diese Wesenheit ist an und für sich allgemein in dem Sinne, dass sie nach ihrem Ansichsein die Fähigkeit in sich schliesst, in mehreren Individuen verwirklicht zu werden. Wir müssen sie somit als eine in sich universale Form betrachten, welche dem Individuellen der Natur nach vorausgeht. Es muss sich daher von selbst die Frage ergeben, wie und wodurch denn diese an sich universale Form individuell werde. Sie wird dieses dadurch, dass sie mit der Materie verbunden und geeinigt ist. Die Individualität resultirt also aus der Verbindung der Form mit der Materie [2]). Stellt man daher die Frage, welches denn das Princip der Individuation sei, so ist es klar, dass dieses Princip nicht ausser dem individuellen Dinge selbst liege; vielmehr ist die Individualität des Dinges bedingt durch die innern constitutiven Principien des Dinges selbst. Und zwar ist sie weder durch die Form allein, noch durch die Materie allein, sondern vielmehr durch beide zugleich bedingt; denn Form und Materie in Einheit miteinander sind das Individuum. Und darum drückt denn auch die Species, welche Materie und Form zugleich umfasst und in sich schliesst, das ganze Sein des Individuums, nicht etwa blos einen Theil desselben aus. Das Individuum ist als solches ein „hoc aliquid;" „*hoc* ens" ist es durch die Materie; ein bestimmtes „*aliquid*" dagegen ist es durch die Form; daher gehören Materie und Form zugleich dazu, um das Individuum als das, was es ist, zu constituiren [3]). — Und daraus löst sich denn dann auch weiter die Frage,

1) In l. sent. 2. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 3, c. — 2) In l. sent. 2. dist. 18. art. 1. qu. 3, c.

3) In l. sent. 3. dist. 10. art. 1. qu. 3, c. Individuatio est ex communicatione materiae cum forma.... Individuatio est a principiis intrinsecis, secundum quod unum constituunt suppositum, in quo totum esse rei stabilitur. Et quia ex concursu illorum principiorum constituitur individuum et resultat forma totius,

wie es sich verhalte mit der „ratio seminalis;“ ob dieselbe als etwas Allgemeines oder als etwas Einzelnes zu fassen sei. Die Ratio seminalis ist die Form des Gegenstandes. Wie also die Form in ihrem Ansichsein universell, in ihrer Verbindung mit der Materie dagegen etwas Singuläres, Individuelles ist, so verhält es sich auch mit der Ratio seminalis [1]. — Wir sehen, auch hier haben wir im Wesentlichen die Ansicht der Franziscanerschule.

So viel über die metaphysischen Grundlehren Bonaventura's. Wir treten nun in das Gebiet seiner Gotteslehre hinüber. Und hier haben wir zunächst in's Auge zu fassen seine Lehre von der Erkenntniss Gottes. Dass der Mensch durch seine natürlichen intellectuellen Kräfte geeigenschaftet sei, zur Erkenntniss Gottes sich zu erheben, kann nach Bonaventura keinem Zweifel unterliegen. Denn Gott ist die Ursache alles Geschöpflichen; die Ursache offenbart sich aber in ihrer Wirkung, und die Weisheit des Urhebers strahlt wieder in der Ordnung und Schönheit des Werkes. Daher führt uns das Geschöpfliche als Wirkung Gottes von selbst zur Erkenntniss des letztern. Aber eben hieraus ist ersichtlich, dass diese Erkenntniss Gottes keineswegs eine unmittelbare, sondern vielmehr eine vermittelte ist. Als das höchste, unendliche Licht ist Gott am meisten erkennbar unter Allem, was nur immer erkennbar ist. Aber unser Verstand ist durch eigene natürliche Kraft nicht im Stande, dieses höchste Licht unmittelbar zu erkennen; dazu reicht seine natürliche Fähigkeit nicht aus; nur auf übernatürlichem Wege und durch ein übernatürliches Princip kann er zu einer solchen Höhe erhoben werden. So lange er auf seiner eigenen natürlichen Kraft steht, bedarf er gewissermassen eines materiellen Lichtes, um durch dasselbe zu dem rein intelligibeln Lichte, welches Gott ist, fortgeleitet zu werden. Und dieses materielle Licht sind eben die geschöpflichen Dinge, in so ferne sie Wirkungen der göttlichen Causalität sind. Vom Sinnlichen müssen wir uns zum Uebersinnlichen erheben: das ist der natürliche Gang unserer Erkenntniss [2].

Von diesem Standpunkte aus tritt nun Bonaventura an die wissenschaftliche Entwicklung der Gottesidee heran und construirt die speculative Gotteslehre. Heben wir daraus die wichtigern Punkte hervor.

quae est forma specifica, hinc est, quemadmodum Boethius dicit, quod species est totum esse individui.

1) In l. sent. 2. dist. 18. art. 1. qu. 3, c.

2) In l. sent. 1. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 2. Dicendum, quod quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio: una est propter convenientiam, alia propter indigentiam. Propter convenientiam: quia omnis creatura magis ducit in Deum, quam in aliquid aliud. Propter indigentiam: quia cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturam.

§. 236.

Die Einheit oder Einzigkeit Gottes ist nach Bonaventura eine Wahrheit, welche sich unserm Verstande nothwendig und unwiderstehlich aufdrängt. Es ist unmöglich sowohl, als auch undenkbar, dass mehrere Götter seien. Es ist unmöglich; denn Gott ist als solcher das höchste Wesen; das höchste Wesen kann aber, eben weil es dieses ist, kein gleiches neben sich haben; vielmehr muss alles Uebrige unter ihm stehen und von ihm abhängig sein, weil es nur unter dieser Bedingung das höchste von allen sein kann. Es ist undenkbar; denn wenn wir Gott denken, so können wir ihn nur denken als das höchste Wesen, über welchem kein höheres mehr denkbar ist. Als solches würden wir ihn aber nicht denken, wenn wir ein Gleiches neben ihn setzen würden; wir würden ihn daher in dieser Hypothese zugleich als Gott denken und nicht denken: was absurd ist [1]).

Wie die Einheit, so ist aber auch die absolute Einfachheit ein wesentliches Prädicat der göttlichen Natur. Ueberall ist nämlich dasjenige, was das erste ist, zugleich auch das einfachste; denn je früher Etwas, desto einfacher. Nun ist aber Gott das absolut erste Sein, vor welchem kein anderes Sein weder sein, noch auch nur gedacht werden kann: folglich ist er auch das absolut einfache Sein; alle und jede Zusammensetzung ist von ihm ausgeschlossen [2]). In ihm sind somit weder Theile anzunehmen, aus welchen er zusammengesetzt wäre; noch auch ist in ihm ein realer Unterschied zu setzen zwischen Potenz und Act, zwischen Substanz und Accidens, zwischen Wesenheit und Sein; zwischen verschiedenen Eigenschaften: Gott ist in jeder Beziehung die absolute und untheilbare Einfachheit [3]).

Ungeachtet seiner absoluten Einfachheit schliesst aber Gott dennoch keine Vollkommenheit aus; er ist die Fülle aller Vollkommenheit. Und so ist er unbegrenzt, unendlich, nicht der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach (actu infinitus) [4]). Und weil er dieses ist, darum ist er auch unermesslich; sein Dasein ist an keinen Ort gebunden; er

1) In l. sent. 1. dist. 2. art. 1. qu. 1. Plures Deos esse, non solum non est possibile, sed neque intelligibile.... Deus enim dicit simpliciter summum, et in re, et in opinione cogitantis. Quia in re: ideo omnia ab ipso et in ipso et ad ipsum, et in ipso omnino est status; ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. Item nihil majus Deo cogitari potest, quia summum in opinione: ideo impossibile et non intelligibile est, ponere plures Deos.

2) In l. sent. 1. dist. 8. part. 2. art. 1. qu. 1. Omne primum est simplicissimum: quia quanto aliquid prius, tanto simplicius: sed Deus est primum in genere entium, eo quod nec est, nec esse potest, nec cogitari prius: ergo est ita simplex, quod ipso nihil simplicius esse potest vel cogitari: ergo est simplicissimum.

3) Ib. l. c. qu. 2. — 4) In l. sent. 1. dist. 43. art. 1. qu. 2.

ist über allen räumlichen Bestimmungen erhaben[1]). Ebenso kann sein Sein nicht unter den Bedingungen der Zeitlichkeit stehen; wie Gott unermesslich ist, so ist er auch der ewige. Und weil er einfach, unermesslich und ewig ist, darum ist er dann endlich auch der absolut unveränderliche. Er ist unveränderlich der Form nach, weil er einfach ist: er ist unveränderlich dem Orte nach, weil er unermesslich ist; er ist unveränderlich der Zeit nach, weil er ewig ist[2]).

Für solche und ähnliche Lehrsätze, welche die göttliche Natur betreffen, vermag die Vernunft aus sich allein genügende Beweise aufzubringen; sie sind somit durch die Vernunft allein erkennbar; sie sind Vernunftwahrheiten. Anders aber verhält es sich mit dem dreipersönlichen Leben Gottes. Die Dreiheit der Personen in der Einheit der Natur ist etwas Gott ausschliesslich Eigenthümliches, wofür sich ein Analoges oder Aehnliches in der gesammten geschöpflichen Welt nicht findet. Nun können wir aber, so weit es sich um die blosse Vernunfterkenntniss handelt, nur durch die geschöpflichen Dinge zur Erkenntniss Gottes gelangen; daher ist das dreipersönliche Leben Gottes uns durch unsere blosse Vernunft nicht erkennbar, eben weil in den geschöpflichen Dingen die Analogie oder die Aehnlichkeit fehlt, aus welcher wir jenes dreipersönliche Leben erschliessen könnten. Nur der Glaube kann uns die Erkenntniss desselben gewähren[3]).

Doch lässt sich die göttliche Trinität nachträglich auf der Grundlage des Glaubens durch Congruenzgründe der menschlichen Vernunft näher bringen. Bonaventura führt, um diesen Satz zu bewahrheiten, in der That mehrere Congruenzgründe für das trinitarische Leben Gottes auf, welche jedoch grösstentheils mit denjenigen übereinstimmen, die wir schon bei Richard von St. Victor getroffen haben. In Gott, sagt er, muss eine Mehrheit von Personen gegeben sein. Diess erweist sich aus der höchsten Glückseligkeit, aus der höchsten Vollkommenheit, aus der höchsten Einfachheit Gottes und endlich daraus, dass Gott die höchste Primität (summa primitas) ist. — Nur ein solches Wesen kann nämlich höchst glückselig sein, welches zugleich die höchste Güte, die höchste Liebe und die höchste Wonne in sich schliesst; wo diese drei Requisite nicht gegeben sind, da kann von einer „höchsten Glückseligkeit" nicht die Rede sein. Nun liegt es aber in dem Begriffe der höchsten Güte, dass sie sich mittheile, mittheile vorzugsweise dadurch, dass sie ein Anderes hervorbringt, welches

1) In l. sent. 1. dist. 37. part. 1. art. 1. qu. 1. 2. — 2) In l. sent. 1. dist. 8. part. 1. art. 2. qu. 1.

3) In l. sent. 1. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 4. Dicendum, quod pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cujus simile nec reperitur in creatura, nec potest reperiri, nec rationabiliter cogitari. Ideo nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturas rationabiliter ascendendo a creatura in Deum.

ihr selbst gleich ist, und diesem ihr eigenes Sein zutheilt; es liegt ferner im Begriffe der höchsten Liebe, dass sie nicht blos auf das eigene Selbst, sondern auf einen Andern gehe; es liegt endlich in dem Begriffe der höchsten Wonne, dass ein Gefährte da sei, welcher sie mitgeniesse, weil der Besitz eines Gutes erst dann vollkommen wonnevoll ist, wenn ein Gefährte da ist, welcher es mitgeniesst. All dieses bringt somit eine Mehrheit von Personen in der göttlichen Natur mit sich. — Das Gleiche ergibt sich aus der höchsten Vollkommenheit Gottes. Nur ein solches Wesen kann höchst vollkommen sein, welches im Stande ist, ein Anderes hervorzubringen, das mit ihm selbst gleicher Natur ist, und welches dasselbe auch wirklich hervorbringt. Da aber ein ausser Gott seiendes Wesen nicht gleicher Natur mit Gott sein kann, so muss diese Hervorbringung in Gottes immanentes Leben selbst hineinfallen: und da kann dann das Hervorgebrachte nicht ein anderes Wesen, sondern nur eine andere Person sein. Folglich gewinnen wir auch von dieser Prämisse aus eine Mehrheit von Personen in der Einen göttlichen Natur. — Reflectiren wir ferner auf die absolute Einfachheit Gottes, so bringt es der Begriff der Einfachheit mit sich, dass Eine Natur in mehreren Hypostasen wirklich sei, wie solches am Allgemeinen sich kund gibt. Wenn aber hiebei diese Eine Natur in mehreren Hypostasen sich selbst ebenfalls vervielfältigt, so liegt die Schuld hievon an der Unvollkommenheit jener Einfachheit, welche der genannten Einen Natur eignet. Ist diese Einfachheit eine vollkommene und absolute, dann bleibt in der Mehrheit der Hypostasen die Natur selbst der Zahl nach Eine und vervielfältigt sich nicht. Da nun die göttliche Natur absolut einfach ist, so muss sie zwar in einer Mehrheit von Hypostasen subsistiren, bleibt aber hiebei schlechthin Eine: d. h. in der Einheit der göttlichen Natur sind mehrere Personen. — Als absolute Primität endlich ist Gott unendlich fruchtbar und zwar nicht blos der Potenz, sondern der Wirklichkeit nach. Diese unendliche Fruchtbarkeit aber kann nur darin ihre Wirkung haben, dass aus Gott wieder ein Unendliches hervorgeht und als solches in der Einheit der göttlichen Natur verbleibt [1].

Diese Mehrheit der Personen in der göttlichen Natur kann jedoch wiederum nur eine Dreiheit sein. Auch hiefür dienen dem Bonaventura die so eben angeführten Momente als Beweisgründe. Wir wollen aus dieser Beweisführung nur Einiges herausheben. Wenn nämlich Gott die höchste Glückseligkeit ist, so muss zwischen den mehreren Personen in ihm die höchste Eintracht und Uebereinstimmung: also die innigste Verwandtschaft (summa germanitas) und die innigste Liebe (summa caritas) stattfinden. Würde nun aber die Mehrheit der Personen in Gott die Dreiheit übersteigen, dann würde zwischen ihnen

1) In l. sent. 1. dist. 2. art. 1. qu. 2.

nicht mehr die innigste Verwandtschaft herrschen; wären es dagegen weniger als drei, dann würde in Gott nicht mehr die höchste Liebe walten. — Was die erstere Alternative betrifft, so lässt sie sich unschwer begründen. Wäre nämlich in Gott noch eine vierte Person, dann müsste sie entweder aus Einer, oder aus zweien, oder aus allen dreien zugleich hervorgehen. Im ersten und zweiten Falle käme sie aber nicht mehr vollkommen und gleichmässig mit den andern überein, weil sie mit der dritten Person nicht mehr im gleichen Verwandtschaftsverhältnisse stünde, wie mit den übrigen. Im dritten Falle dagegen würden die zwei in der Mitte zwischen der ersten und vierten Person sich befindlichen Personen in einem innigern Verhältnisse zu einander selbst stehen, als zu den beiden andern, in so fern nämlich beide in gleicher Weise sowohl hervorgebracht, als auch hervorbringend wären, was bei den andern nicht stattfände. — Was dagegen die zweite Alternative betrifft, so liegt es im Begriffe der vollkommenen Liebe, dass sie freigebig (liberalis) und gemeinsam (communis) sei. Als freigebige Liebe bleibt sie nicht auf das eigene Selbst beschränkt, sondern bezieht sich vielmehr auf einen Andern, welchem sie geschenkt wird. Als gemeinsame Liebe dagegen trägt sie die Tendenz in sich, dass jener Andere von einem Dritten eben so geliebt werde, wie sie selbst ihn liebt, und umgekehrt. So erfordert die höchste Liebe einen Geliebten und einen Mitgeliebten (dilectum et condilectum), begnügt sich somit nicht mit einer Zweiheit, sondern erfordert vielmehr eine Dreiheit von Personen[1]).

In solcher und ähnlicher Weise sucht Bonaventura das Geheimniss der göttlichen Trinität auf speculativem Wege dem menschlichen Verstande näher zu bringen. Dass diese speculativen Gründe keinen apodictischen Werth haben, ist klar, und es wird solches auch von Bonaventura, wie wir gesehen haben, offen zugestanden. Aber das Geheimniss wird dadurch dennoch in einem gewissen Grade klar gemacht, und mehr soll ja nach Bonaventura's Absicht dadurch nicht geleistet werden.

Wenn nun aber in dieser ewigen Dreipersönlichkeit das immanente absolute Leben Gottes sich vollzieht: so bringen es die besondern Bestimmtheiten der einzelnen Personen, wodurch diese von einander sich unterscheiden, mit sich, dass den Personen auch gewisse Eigenschaften, welche an sich wesentliche sind, appropriirt werden können. Nicht als hörten sie deshalb auf, wesentliche und gemeinschaftliche Eigenschaften zu sein; sondern die Appropriation hat blos den Sinn, dass wir jene Eigenschaften den einzelnen Personen ganz besonders beilegen, weil und in so fern sie uns ganz besonders zur Erkenntniss der personalen Bestimmtheiten derselben führen. Solche appropriirbare Eigenschaften

1) In l. sent. 1. dist. 2. art. 1. qu. 4.

sind: Einheit, Wahrheit, Güte; oder: Allmacht, Weisheit, Güte, u. s. w.[1]). So erhalten wir in gewissem Sinne auch eine appropriative Dreiheit in Gott. Und nur eine solche konnten die Heiden durch das blosse Licht ihrer Vernunft erkennen, nicht aber die wahre und eigentliche Dreipersönlichkeit Gottes[2]).

§. 237.

In der Ideenlehre wandelt Bonaventura wieder ganz die Pfade des heil. Thomas. An und für sich sind die Ideen die göttliche Wesenheit selbst, in so ferne diese das Musterbild aller Dinge ist, und Gott durch dieselbe mithin die Dinge denkt. Und daher kann es denn auch der Sache nach nur Eine Idee aller Dinge geben, weil die göttliche Wesenheit nur Eine ist[3]). Aber in so ferne die göttliche Wesenheit sich vorbildlich verhält zu *verschiedenen* Dingen, und somit der göttliche Verstand durch dieselbe *verschiedene* Dinge denkt, muss in dieser Beziehung doch wieder eine Vielheit der Ideen festgehalten werden. Nicht der Sache nach also sind die Ideen viele, wohl aber dem Verhältnisse nach, weil die göttliche Wesenheit zu verschiedenen Dingen auch in verschiedenem vorbildlichen Verhältnisse steht[4]).

Die Macht Gottes nach Aussen ist unbeschränkt[5]); für Gott gibt es keine Unmöglichkeit, als die innere Unmöglichkeit einer Wirkung selbst oder deren Widerstreit mit den göttlichen Eigenschaften[6]). Doch kann die göttliche Macht nach Aussen nur wirksam werden durch den göttlichen Willen. Der göttliche Wille ist somit die unmittelbare Ursache aller Dinge[7]). Und er ist in der Weise Ursache aller Dinge, dass er dieselben aus Nichts in's Dasein gerufen hat[8]). Die Philosophen haben zwar diese Wahrheit nicht erkannt; aber der Glaube lehrt sie uns,

1) Breviloquium (ed. Hefele) part. 1. c. 6. Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sit communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, scilicet trium personarum. In 1. sent. 1. dist. 34. art. 1. qu. 3.

2) In 1. sent. 1. dist. 3. part. 1. art. 1. qu. 4.

3) In 1. sent. 1. dist. 35. art. 1. qu. 1. — qu. 2. Idea in Deo cum secundum rem sit ipsa divina veritas, non plurificatur realiter, sed reipsa omnes ideae sunt unum.

4) In 1. sent. 1. dist. 35. art. 1. qu. 3. Idea, cum sit similitudo rei cognitae, mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem, licet non reipsa.

5) In 1. sent. 1. dist. 43. art. 1. qu. 1.

6) In 1. sent. 1. dist. 42. art. 1. qu. 3. Deus potest omne illud, quod creato agenti est impossibile propter limitationem virtutis vel imbecillitatem intelligentiae; non autem, quod est impossibile propter privationem omnis existentiae et secundum illustrationem veritatis aeternae.

7) In 1. sent. 1. dist. 45. art. 2 qu. 1. — qu. 2. — 8) In 1. sent 2. dist. 1. art. 1. qu. 1.

und die Vernunft stimmt hierin ganz mit dem Glauben überein, indem sie vollkommen apodictische und zwingende Beweise für die Schöpfung aus Nichts aufzubringen vermag [1]). In der That, je höher und vollkommener eine Ursache ist, um so mehr fliesst von ihr in die Wirkung ein. Von der höchsten und vollkommensten Ursache muss also Alles einfliessen, was in der Wirkung ist, das ganze Sein derselben. Folglich bringt Gott das ganze Sein des Geschöpflichen hervor, d. h. er schafft es nach Materie und Form [2]). Ferner, je höher und vorzüglicher eine Ursache ist, desto weniger bedarf sie zur Hervorbringung einer Wirkung. Gott aber ist die höchste und vollkommenste Ursache; folglich bedarf er zur Hervorbringung der Dinge gar keiner Mitursache; er bringt die Dinge einzig aus sich allein hervor. Er bringt sie aber nicht hervor aus seiner Substanz, weil seine Substanz als absolut transcendent sich nicht in die Dinge ergiessen kann. Folglich bringt er die Dinge hervor durch Schöpfung [3]). Endlich was nach seinem ganzen Sein auf einen ausser ihm liegenden Zweck hingerichtet ist, das muss auch nach seinem ganzen Sein von einer ausser ihm liegenden wirkenden Ursache hervorgebracht sein, weil Zweckursache und wirkende Ursache correlativ zu einander sind, und die eine die andere fordert. Nun sind aber alle geschöpflichen Dinge nach ihrem ganzen Sein auf das höchste Gut als auf ihren Zweck hingeordnet, weil alle dasselbe anstreben: folglich müssen sie auch nach ihrem ganzen Sein von Gott hervorgebracht sein, d. h. sie sind von Gott aus Nichts geschaffen [4]).

Ist aber die Welt von Gott durch seinen freien Willen aus Nichts geschaffen, so schliesst sich hier unmittelbar die Frage an, ob denn eine ewige, anfangslose Dauer dieser geschaffenen Welt vom Standpunkte der blossen Vernunft aus als möglich angenommen werden könne. Wir wissen, dass Thomas diese Frage bejahte; Bonaventura dagegen verneint sie. Er tritt hier in entschiedenen Gegensatz zu seinem grossen Zeitgenossen. Eine ewige, anfangslose Dauer der Welt

1) Ib. l. c. in c.

2) Ib. l. c. Quando producens est prius et perfectius, tanto plus influit in rem: ergo primum et perfectissimum influit totum et in totum: et si hoc, ergo totum producit. Sed primum agens est hujusmodi: ergo etc.

3) Ib. l. c. Quanto nobilius et perfectius est agens, tanto paucioribus indiget ad agendum: ergo agens nobilissimum nullo extra se eget: ergo si ipsum solum esset, adhuc res produceret; sed non ex se cum ipse nullius sit pars: ergo ex nihilo. Patet ergo, quod Deus potest in totam substantiam creaturae.

4) Ib. l. c. Item efficiens et finis sunt causae correlativae: ergo quod non est ab alio, non est ad aliud: sed omnia sunt ad aliud secundum omne, quod sunt: quia secundum omne, quod sunt, appetunt bonum, et status non est, nisi in summo bono.... Si ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter aliud: ergo sunt ab alio.

ist nach seiner Ansicht nicht blos nicht nothwendig, sondern geradezu *unmöglich*. Nähme man an, sagt er, dass die Materie, woraus die Welt gebildet worden, ewig ausser Gott und ohne Zuthun Gottes da sei, dann wäre es allerdings vernünftig, auch die Welt selbst als etwas Ewiges und Anfangsloses zu denken. Denn indem unter dieser Voraussetzung Gott die Dinge aus der Materie bildete, würde er der Materie die Spuren seiner Thätigkeit und folglich auch seines Seins aufdrücken: wie etwa der Fuss seine Spur im Staube, welchen er betreten hat, zurücklässt. Wie daher in dem Falle, dass der Fuss sowohl als auch der Staub ewig wäre, Nichts entgegenstehen würde, dass auch die Spur des Fusses im Staube jene Ewigkeit theilte, obgleich sie durch den Fuss verursacht wäre: so könnte man das Gleiche ohne Widerspruch in der gegebenen Voraussetzung auch auf die Welt anwenden [1]). Allein die hier gemachte Voraussetzung ist eben selbst nicht zulässig. Die Materie ist nicht ewig; vielmehr ist die Welt nach Form *und* Materie von Gott aus Nichts geschaffen. Wenn aber dieses, dann ist die Annahme, dass die Welt ewig oder vielmehr ewig hervorgebracht sei, ganz und gar gegen alle Wahrheit und gegen alle Vernunft, und zwar in der Art, dass es gar nicht glaubbar ist, es habe je ein Philosoph unter der gedachten Voraussetzung dieser Ansicht gehuldigt. Der Grund hievon liegt darin, dass diese Annahme einen offenen Widerspruch einschliesst [2]). Ein Widerspruch liegt nämlich offenbar darin, dass dasjenige, was ein Sein hat, dem ein Nichtsein vorhergeht, ein ewiges Sein habe. Nun aber hat die Welt in der That ein solches Sein, welchem ein Nichtsein vorangeht. Denn die Welt ist von Gott aus Nichts hervorgebracht. Dieses „aus Nichts" kann nicht den Sinn haben, als sei das Nichts die Materie, aus welcher Gott die Welt schuf, oder als sei es eine Ursache, welche auf die Gestaltung des Seins der Welt einflösse. Es kann somit jener Ausdruck nur eine *Ordnung* bedeuten zwischen dem Nichts und dem Sein. Und diese Ordnung kann wiederum keine andere sein, als diese, dass das Nichts, das Nichtsein, dem Sein vorausgeht [3]). —

1) In l. sent. 2. dist. 1. art. 1. qu. 2, c.

2) Ib. l. c. Cum res omnes de nihilo productae fuerint, implicat dicere, mundum ab aeterno productum fuisse a principio per voluntatem agente et non naturaliter operante. — Dicendum, quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas: omnino est contra veritatem et rationem: et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcunque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestissimam contradictionem.

3) Ib. l. c. Impossibile est, quod habet esse post non esse, habere esse aeternum, quoniam haec est implicatio contradictionis. Sed mundus habet esse post non esse: ergo impossibile est esse aeternum. Quod autem habeat esse post non esse, probatur sic: Omne illud, quod totaliter habet esse ab aliquo differente

Ferner ist es unmöglich, dass ein Unendliches an Zahl in bestimmter Weise geordnet sei; denn jede Ordnung geht von einem Ersten, von einem Princip aus, und verbreitet sich von diesem über dasjenige, was in die Ordnung eingegliedert ist. Wo also kein Erstes, kein Princip ist, da ist auch keine Ordnung. Wendet man dieses auf die Welt an, so schliesst die anfanglose Dauer der letztern eine unendliche Zahl von Kreisbewegungen des Himmels um die Erde ein, und unter diesen kann keine als die erste angenommen werden, weil ja in der gedachten Hypothese kein Anfang jener Bewegungen stattfindet. Gehen aber diese Bewegungen nicht von einer ersten Bewegung aus, dann findet sich unter ihnen den gegebenen Prämissen zufolge auch keine Ordnung; somit folgt die eine nicht auf die andere, weil diese Folge eben nicht denkbar ist ohne Ordnung. Da nun die Erfahrung das Gegentheil lehrt, so muss nothwendig eine erste Kreisbewegung der Sonne um die Erde angenommen werden: und wenn dieses, dann muss die Welt nothwendig einen Anfang haben [1]). — Die Welt ist endlich nicht ohne den Menschen denkbar, weil des Menschen wegen in gewisser Weise alles Uebrige da ist, und ohne den Menschen alles Uebrige zwecklos wäre. Ist nun die Welt ewig, so müssen, da der einzelne Mensch als solcher nur eine Zeit lang existirt, unendlich viele Menschen bis auf den heutigen Tag schon gelebt haben. Nun sind aber die Seelen aller dieser einzelnen Menschen unsterblich: folglich müssen hic et nunc unendlich viele Seelen wirklich existiren. Unendlich Vieles kann aber nun einmal nicht *zumal* wirklich sein: folglich erscheint die gegebene Folge als unzulässig, und mithin auch dasjenige, woraus sie sich mit Nothwendigkeit ergibt: — die Ewigkeit der Welt. Um der Beweiskraft dieses Argumentes zu entgehen, gibt es nur Ein Mittel, nämlich eine Palingenesie oder aber eine reale Einheit aller Seelen in allen Menschen anzunehmen. Allein diese Ansichten sind nicht blos dem christlichen Glauben entgegen, sondern sie werden auch von der Philosophie als falsch nachgewiesen: und darum können sie den Beweis, gegen welchen sie angerufen werden, nicht umstossen [2]).

per essentiam, producitur ab illo ex nihilo. Sed mundus habet totaliter esse a Deo: ergo mundus producitur ex nihilo a Deo. Sed non ex nihilo materialiter nec causaliter: ergo ordinaliter. Quod autem omne, quod totaliter producitur ab aliquo differente per essentiam, habeat esse ex nihilo, patens est: nam quod totaliter producitur, producitur secundum materiam et formam: sed materia non habet, ex quo producatur, quia non ex Deo. Manifestum est igitur, quod ex nihilo. Minor autem, sc. quod mundus totaliter a Deo producatur, patet ex alio problemate.

1) Ib. l. c. Impossibile est, infinita ordinari; omnis enim ordo fluit a principio in medium: si ergo non est primum, non est ordo. Sed duratio mundi sive revolutiones coeli si sunt infinitae, non habent primam: ergo non habent ordinem: ergo una non est ante aliam; sed hoc est falsum: restat ergo, quod habeant primam. — 2) Ib. l. c.

Bonaventura führt noch weitere Gründe für seine Thesis auf, und unterlässt nicht, überall auf jene Einwendungen zu reflectiren, welche von der andern Seite her, auf welcher der heil. Thomas stand, dagegen möglicherweise gemacht werden konnten und wirklich gemacht wurden. Es würde uns zu weit führen, wollten wir seine Erörterungen über diesen Gegenstand noch weiter verfolgen [1]). Das aber dürfte, wenn man den Gedankengang des heil. Bonaventura in dieser Sache genau untersucht und ihn mit dem des heil. Thomas vergleicht, als sicher sich herausstellen, dass die Palme in diesem Streite dem heil. Bonaventura gebührt; denn es lässt sich nach unserer Ansicht nun einmal nicht absehen, wie denn von der Welt in der Voraussetzung, dass sie aus Nichts geschaffen sei, der Anfang sich hinwegdenken lasse. Es scheint uns das innerlich unmöglich zu sein.

Die ganze sichtbare Welt, welche Gott geschaffen hat, findet, wie bereits erwähnt, ihr höchstes Ziel im Menschen, in so ferne dieser durch die ihn umgebende Welt zur Erkenntniss, Liebe und Verehrung Gottes hingeleitet und aufgefordert werden soll [2]). Das ganze Streben der Natur ist auf die edelste Form, nämlich auf die vernünftige Seele hingerichtet, damit sie in dieser, wie die Linie des Cirkels, in ihren Anfang zurückkehre und dadurch ihre Vollendung und Beseligung finde [3]).

Gott wollte nämlich in der Schöpfung seine unendliche Güte andern Wesen mittheilen. Er schuf daher solche Dinge, welche in der Gottesnähe, und solche, welche in der Gottesferne standen: Engel und körperliche Wesen [4]). Beide wollte er an seiner Güte und Glückseligkeit Theil nehmen lassen. Aber denjenigen Wesen, welche in der Gottesferne stehen, den körperlichen Wesen, kann er seine Güte und Glückseligkeit nur mittelbar zutheilen; denn es ist göttliches Gesetz, dass das Niedrigste durch ein Mittleres zum Höchsten zurückgeführt werde. Deshalb schuf er den Menschen als Einheit von Geist und Natur, um durch denselben das Niedrigste mit dem Höchsten zu verbinden [5]).

§. 238.

Die menschliche Seele ist eine unkörperliche, geistige Substanz [6]). Der Leib dagegen ist zusammengesetzt aus den Elementen. Zwei von

1) Vgl. hierüber: *Katholik,* Jahrgang 1861, Augustheft, S. 129 ff.

2) Breviloqu. p. 2. c. 4. Indubitanter verum est, quod nos homines sumus finis omnium eorum, quae sunt, et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad laudandum et amandum factorem universorum. In l. sent. 2. dist. 15. art. 2. qu. 1.

3) Brevil. p. 2. c. 4. Ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis, ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam, quae est forma, ens vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur.

4) Ib. p. 2. c. 6. — 5) Ib. p. 2. c. 9. — 6) Ib. p. 2. c. 10. Declar. term. theol. p. 170 sqq. (ed. Brixen 1854.)

einander ganz verschiedene und weit abstehende Naturen hat also Gott im Menschen mit einander verbunden, und zwar ist diese Verbindung zwischen beiden eine ganz innige. Sie sind miteinander verbunden zur Einheit der Natur und der Person [1]). Die Seele ist nämlich die Wesensform des Leibes, und als solche verhält sie sich zu ihm zugleich als das bewegende Princip vermöge ihrer Kräfte [2]). Weil aber die Seele nicht blos eine natürliche Form, sondern auch eine Substanz und zwar eine geistige Substanz ist, so ist sie vom Leibe trennbar, d. h. sie ist von Natur aus incorruptibel und unsterblich [3]). Ebenso kann sie nicht durch natürliche Kräfte entstanden sein; ihre Entstehung ist auf eine unmittelbare göttliche Schöpfung zu reduciren [4]). Sie ist bestimmt zur ewigen Glückseligkeit in Gott, und muss deshalb als eine „forma beatificabilis“ bezeichnet werden [5]).

Der Mensch ist mit freiem Willen ausgestattet, weil er sich die Glückseligkeit in Gott verdienen muss, und ein Verdienst ohne freien Willen nicht möglich ist [6]). Die Freiheit liegt in der Natur des Willens und ist von ihm untrennbar [7]). Der freie Wille ist aber im Menschen von dem blos natürlichen Willen, dem natürlichen Instincte, zu unterscheiden. Letzterem kommt die Freiheit nicht zu [8]). Die Freiheit des Willens bethätigt sich in der Wahl. Und da die Wahl als solche eine vorläufige Indifferenz voraussetzt gegenüber den verschiedenen Objecten, worauf sie sich beziehen kann, so kann der Mensch aus dieser Indifferenz in der Wahl nur heraustreten durch vorläufige Ueberlegung des Verstandes und durch die daran sich anschliessende Bewegung des Willens. An der Wahl ist somit Verstand und Wille zugleich betheiligt, und deshalb muss das liberum arbitrium als eine in Verstand und Willen zugleich begründete Fähigkeit bezeichnet werden [9]).

1) Brevil. p. 2. c. 10. Fecit Deus hominem ex naturis maxime distantibus (corpore et anima) conjunctis in unam personam et naturam.

2) Ib. p. 2. c. 9. p. 71. Anima non tantum unitur corpori ut perfectio, verum etiam ut motor, et sic perficit per essentiam, quia movet pariter per potentiam. p. 7. c. 5. Homo ex anima et corpore constat tanquam ex materia et forma.

3) Ib. p. 2. c. 9. p. 70. Cf. In l. sent. 2. dist. 19. art. 1. qu. 1. — 4) Brevil. p. 2. c. 9. p. 70. In l. sent. 2. dist. 18. art. 2. qu. 3. — 5) Brevil. p. 2. c. 9. Est igitur anima forma beatificabilis. — 6) Ib. p. 2. c. 9. p. 70.

7) Ib. l. c. Hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati.

8) Ib. l. c. p. 72. Quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium: hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur.

9) Ib. l. c. Et quoniam talis electio est indifferens ad utramque partem, ideo a libero arbitrio. Et quoniam haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adjuncta: hinc est, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis.

Weitläufig beschäftigt sich Bonaventura mit der Schilderung des Zustandes, in welchem der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen worden ist. Doch kehren in dieser Schilderung im Ganzen nur die Gedanken der Victoriner wieder. Um seine unendliche Güte ganz besonders an dem Menschen, als dem Haupte der sichtbaren Schöpfung, zu offenbaren, hat Gott denselben geschaffen ohne alle Makel und Schuld, ohne alle Strafe und ohne alles Elend. Er hat ihn geschaffen im Stande der Unschuld und Gerechtigkeit; er hat in ihm Leib und Seele in ein derartiges Verhältniss zu einander gesetzt, dass der Leib der Seele vollkommen gehorchte, dass keine sündige Begierlichkeit im Leibe herrschte, dass aber auch Tod und Leiden keine Macht über den Leib hatte [1]). Ein doppeltes Buch hat er ihm gegeben, woraus er die Wahrheit schöpfen konnte, ein inneres, — die ewige Weisheit nämlich, welche sein Inneres erleuchtete, und die äussere Sinnenwelt. Dem entsprechend war er mit einem doppelten Sinne ausgestattet, mit dem innern und mit dem äussern Sinne [2]), und diesem doppelten Sinne entsprach auch eine doppelte Bewegung, die eine nach dem Triebe der Vernunft im Geiste, die andere nach dem Triebe der Sinnlichkeit im Fleische. Letztere war aber der erstern untergeordnet [3]). Wiederum war dem Menschen dieser doppelten Bewegung gemäss ein zweifaches Gut bereitet, ein unsichtbares, ewiges und geistiges, und ein sichtbares, zeitliches und fleischliches. Das letztere ward ihm bei seiner Schöpfung thatsächlich zugetheilt; er sollte es besitzen ohne sein Verdienst. Das erstere dagegen ward ihm erst verheissen; er sollte es sich verdienen [4]).

Dadurch war denn aber dann auch ein doppeltes Gesetz bedingt, ein Gesetz der Natur, durch dessen Erfüllung das verliehene Gut bewahrt, und ein Gesetz der Zucht, durch dessen Beobachtung das verheissene Gut errungen oder verdient werden sollte [5]). Zu diesem Zwecke musste das Gesetz der Zucht einen unbedingten Gehorsam fordern [6]). Um diesen Gehorsam zu leisten, erhielt der Mensch eine vierfache Hilfe, eine zweifache in der Natur und eine zweifache in der Gnade. Die erstere bestand einerseits in einem richtigen Gewissen, um über das, was zu thun oder zu lassen sei, richtig zu urtheilen, und andererseits in der normalen Beschaffenheit der Syntheresis, um auch das Rechte zu wollen. Letztere dagegen bestand vorerst in der gratia gratis data, welche den Verstand erleuchtete zur Erkenntniss der Wahrheit, und

1) Ib. p. 2. c. 10. p. 74 sq. — 2) Ib. p. 2. c. 11. p. 76. — 3) Ib. p. 2. c. 11. p. 77. — 4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. c.

6) Ib. l. c. Bonum promissum nullo modo poterat mereri melius, quam per meram obedientiam. Obedientia autem mera est, quando praeceptum ex se solo obligat, non ex aliqua causa alia: et tale dicitur praeceptum disciplinae, quia per ipsam dicitur, quanta sit virtus obedientiae, quae suo merito ducit in coelum, suo autem demerito praecipitat in infernum.

dann in der gratia gratum faciens, welche den Menschen befähigte, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben[1]). So war der erste Mensch mit einer vollkommenen Natur ausgestattet und zugleich mit der übernatürlichen göttlichen Gnade ausgerüstet[2]).

Das Uebel im Allgemeinen ist nichts Positives; es ist nur die Privation des Guten[3]). Es ist die Negation der Ordnung und dessen, was ordnungsgemäss sein sollte. Es gibt aber eine doppelte Ordnung: die Ordnung der Gerechtigkeit und die Ordnung der Natur. Daher ist auch ein doppeltes Uebel möglich: das Uebel der Schuld oder das sittlich Böse, und das Uebel der Strafe. Ersteres ist die Negation der Ordnung der Gerechtigkeit, letzteres dagegen die Negation der Ordnung der Natur, d. h. die Negation des von der Natur geforderten Genusses, verbunden mit dem Gefühle des Gegensatzes[4]).

Die Sünde des ersten Menschen war daher gleichfalls die Negation der Ordnung der Gerechtigkeit. Der Mensch verweigerte Gott den Gehorsam, und diese Verweigerung war eben nichts anderes, als die Negation dessen, was er Gott vermöge der Ordnung der Gerechtigkeit schuldig war. Dafür kündigte aber auch der Leib der Seele den Gehorsam auf und empörte sich gegen dieselbe. Die Begierlichkeit löste sich aus der Unterordnung unter die Vernunft los und zog ihrerseits den Willen zum Bösen hin. Da nun der Mensch die menschliche Natur nur in dem Zustande fortpflanzen kann, in welchem sie sich thatsächlich in ihm befindet, so mussten auch alle Nachkommen des ersten Menschen im Stande der Privation der Ordnung der Gerechtigkeit und im Stande der Begierlichkeit in's Dasein eintreten: und das ist die Erbsünde. Die Erbsünde integrirt sich also aus den beiden genannten Momenten; sie bilden das Wesen derselben[5]). Die Erbsünde pflanzt sich durch das Fleisch fort, in so ferne dieses durch das Medium der Begierlichkeit gezeugt wird. In Adam hat die sün-

1) Ib. l. c. p. 78. — 2) Ib. l. c. Et sic ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus gratia divina. — 3) In l. sent. 2. dist. 34. art. 1 et 2. — 4) Brevil. p. 3. c. 10. Declar. term. theol. p. 173.

5) Brevil. p. 3. c. 6. p. 95 sq. Sicut igitur, si Adam stetisset in obedientia Dei, corpus suum spiritui obediens esset, et tale ad posteros transmitteret, et Deus illi animam infunderet, ita quod unita corpori immortali et sibi obedienti, haberet ordinem justitiae et immunitatem omnis poenae: sic ex quo Adam peccavit et caro facta est rebellis spiritui, oportet, quod talem ad posteros transmittat, et quod Deus secundum institutionem primariam animam infundat; anima vero, cum unitur carni rebelli, incurrit defectum ordinis naturalis justitiae, quo debebat omnibus inferioribus imperare. Et quia anima carni unita est, oportet, quod ipsam trahat et trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tanquam rebellem, necesse est, ut ab ipsa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae; et sic incurrit simul carentiam debitae justitiae, et morbum concupiscentiae. Ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari peccatum originale.

dige Seele das Fleisch inficirt; in seinen Nachkommen inficirt das Fleisch die mit ihm sich verbindende Seele [1]). Dort hat die Person die Natur corrumpirt; hier corrumpirt umgekehrt die Natur die Person [2]).

Dagegen geht die Heilung und Heiligung den umgekehrten Weg. Sie beginnt mit der Person und kommt der Natur zunächst nur in so weit zu, als sie in der Person individuirt ist. Sie tilgt im Geiste den Reat der Sünde, lässt aber im Fleische die Begierlichkeit bestehen [3]). Das Medium der Heilung und Heiligung ist die Gnade [4]). Gnade im weitern Sinne ist jegliche Mitwirkung Gottes zur Thätigkeit eines creatürlichen Wesens; im engern Sinne dagegen hat man zu unterscheiden zwischen gratia gratis data und zwischen gratia gratum faciens. Erstere ist die göttliche Hilfe, welche dem Menschen gewährt wird, damit er sich vorbereite zum Heile; die letztere dagegen ist eine Gabe des heiligen Geistes, welche den Menschen Gott wohlgefällig macht und ihn befähigt zum verdienstlichen Handeln [5]). Sie ist das formale Princip eines übernatürlichen Seins und Lebens im Menschen. Aus ihr fliessen die Tugenden in die Kräfte der Seele aus, die theologischen sowohl, als auch die sittlichen Tugenden [6]).

Doch brechen wir ab. Es ist endlich an der Zeit, dass wir uns der mystischen Lehre Bonaventura's zuwenden, auf welche wir den Hauptaccent zu legen haben. Das Bisherige bildet doch nur die Voraussetzung und die Grundlage zur Entwicklung dieser mystischen Lehre. Wie bei Hugo von St. Victor, so lesen wir auch bei Bonaventura von einem dreifachen Auge, welches der Mensch in seiner Schöpfung von Gott erhalten habe. Es ist das Auge des Fleisches, das Auge der Vernunft und das Auge der Contemplation. Durch das Auge des Fleisches sieht der Mensch die äussere Welt, durch das Auge der Vernunft sieht die Seele sich selbst und was in ihr ist; durch das Auge der Contemplation endlich sieht sie Gott und was Gottes ist. Das Auge der Contemplation ist aber einer vollkommenen Thätigkeit nur fähig durch jene Glorie, welche der Mensch durch die Sünde verloren hat. Daraus folgt, dass das Auge der Contemplation durch die Sünde unfähig geworden ist, Gott und was Gottes ist, so wie es sollte, zu sehen und zu betrachten. Aber diese Fähigkeit kann wieder errungen werden durch die Gnade, durch den Glauben und durch das Studium der heiligen Schrift; denn dadurch wird der menschliche Geist gereinigt, erleuchtet und vervollkommnet zur contemplativen Betrachtung des Himmlischen [7]). So stehen wir bei der mystischen Contemplation.

1) Ib. p. 3. c. 6. p. 94. In 1. sent. 2. dist. 30. art. 1. qu. 2. — dist. 31. art. 2. qu. 1. — 2) Brevil. p. 3. c. 6. Persona corrupit naturam, et natura corrupta corrumpit personam. — 3) Ib. p. 3. c. 7. — 4) Ib. p. 5. c. 3. — 5) Ib. p. 5. c. 2. c. 3. — 6) Ib. p. 5. c. 3. c. 4.

7) Ib. p. 2. c. 12. p. 80 sq. Accepit homo triplicem oculum, sicut dicit Hugo de St. Victore: scil. carnis, rationis et contemplationis. Carnis, quo videret mun-

§. 239.

Mit den Victorinern unterscheidet Bonaventura zwischen cogitatio, meditatio und contemplatio. Die erste Thätigkeit entspringt aus der Imagination, die zweite aus der Vernunft, die dritte aus der Intelligenz[1]). Die „Cogitatio" erfasst den Gegenstand nur oben hin, fixirt denselben nicht im Geiste und schweift daher planlos über die verschiedenen Gegenstände hin. Die „Meditatio" dagegen wendet sich anhaltend und ausschliesslich einem Gegenstande zu und sucht denselben auf discursivem Wege zu erforschen[2]). Die „Contemplatio" endlich schwingt sich empor im freien Fluge zur Betrachtung der Wahrheit, lässt ihren Blick frei von der mühsamen Vernunftforschung auf derselben ruhen und hat so den vollen Genuss der Wahrheit[3]).

Dieses vorausgesetzt sucht nun Bonaventura in seinem unsterblichen Buche „Itinerarium mentis ad Deum" den Weg zu zeichnen, auf welchem die Contemplation fortschreitet, oder mit andern Worten den Fortgang der Contemplation von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe darzulegen. Die Voraussetzung, dass der Mensch überhaupt den Weg der Contemplation einschlagen könne, ist einerseits die Gnade Gottes, weil wir ohne die Gnadenhilfe von Oben zu unserm höchsten Gute, zur vollkommenen Glückseligkeit nicht gelangen können, und andererseits wird von Seite des Menschen erfordert eindringliche Meditation, heiliger Wandel und insbesonders andächtiges und inbrünstiges Gebet; denn das Gebet kann mit Recht als die Mutter und der Urquell aller mystischen Erhebung bezeichnet werden[4]).

Da wir nun aber hienieden gemäss der wesentlichen Beschaffenheit

dum, et ea, quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea, quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea, quae sunt in Deo. Et sic oculo carnis videret homo ea, quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, oculo contemplationis ea, quae sunt supra se. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum, nisi per gloriam, quam amisit per culpam, recuperat autem per gratiam et fidem et scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur et perficitur ad coelestia contemplanda.

1) De septem itineribus aeternitatis, 3. dist. 3. p. 150, b. (ed. Lugd. 1668.) — 2) Ib. 2. dist. 2. p. 144, a sq. — 3) Ib. 3. dist. 2 sq. p 150, a sqq.

4) Itinerarium mentis ad Deum, c. 1. p. 126, a sq. (ed. Lugd. 1668.) Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio, et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra seipsum ascendat, non ascensu corporali, sed ascensu cordiali. Sed supra nos levari non possumus, nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcunque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos, qui petunt ex corde humilite retdevote, et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur mater et origo est sursum actionis in Deum.... Ad contemplationem nemo venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam.

unserer Natur nur auf der Leiter der geschaffenen Dinge zu Gott aufsteigen können, so wird auch die Contemplation von dem Geschaffenen ausgehen und von diesem zu Gott sich erheben müssen. Das Geschaffene ist aber wiederum zweigetheilt: wir haben nämlich vor uns die körperliche und die geistige Welt. Das Körperliche ist ausser uns, das Geistige, die Seele, ist in uns. Dort offenbart sich die *Spur*, hier das *Bild* des Göttlichen. Daraus folgt, dass die Contemplation in drei Hauptstufen fortzuschreiten hat: wir müssen in der Contemplation zuerst hinaustreten zur körperlichen Welt, wo das Vestigium des göttlichen Wesens sich offenbart; dann müssen wir zurückkehren in uns selbst, müssen den Blick der Betrachtung auf uns selbst, auf unsere eigene Seele richten, in welcher das Bild Gottes widerstrahlt; und endlich müssen wir in der Contemplation uns erheben über uns selbst, um über uns das göttliche Wesen in sich selbst zu betrachten. Die beiden ersten Stufen verhalten sich nur vorbereitend zur dritten, auf welcher die Contemplation ihren Höhepunkt erreicht [1]).

Jede dieser drei Hauptstufen der Contemplation gliedert sich aber wiederum zweifach ab. Gott ist nämlich das *α*, aber auch das *ω* aller Dinge, und in beiderseitiger Beziehung ist er Gegenstand der Contemplation auf jeder Stufe derselben; Gott kann ferner auf jeder dieser Stufen *durch* den Spiegel und *in* dem Spiegel geschaut werden; auf jeder dieser Stufen endlich kann die Contemplation noch mit der der vorausgehenden Contemplationsstufe zusammenhängen, oder aber allein in voller Reinheit sich gestalten. Nach diesen Gesichtspunkten also verdoppelt sich jede der drei Hauptstufen der Contemplation: und folglich erhält man im Ganzen sechs Contemplationsstufen. Wie mithin Gott in sechs Tagen die Welt schuf und am siebenten ruhte, so hat auch das mystisch contemplative Leben durch sechs Stufen der Erleuchtung hindurch zu schreiten, um endlich zu jener mystischen Ruhe zu gelangen, welche den Sabbat des mystischen Lebens bezeichnet [2]). Je nach diesen sechs Stufen des Aufsteigens zu Gott in der Contemplation sind dann auch sechs Seelenkräfte zu unterscheiden, in deren Bereiche die einzelnen Contemplationsstufen fortschreitend sich bewegen: der Sinn, die Einbildungskraft, die Vernunft (ratio), der Verstand (intellectus), die Intelligenz (intelligentia) und endlich die Syntheresis, das Akma des menschlichen Geistes (apex mentis) [3]).

Jede dieser sechs Contemplationsstufen wird nun von Bonaventura eigens behandelt und ausführlich dargethan, auf welche Weise die Contemplation auf jeder derselben sich gestaltet. Auf der untersten Stufe, auf welcher der contemplative Geist Gott *per* vestigium betrachtet, wendet sich die Contemplation den äussern Dingen zu, und erblickt in denselben überall Gewicht, Zahl und Mass. Das lei-

1) Ib. c. 1. p. 126, a sq. — 2) Ib. c. 1. p. 126, b. — 3) Ib. l. c. Brevil. p. 5. c. 6. p. 171 sq.

tet sie hinüber zur Erkenntniss der göttlichen Macht, Weisheit und Güte, weil nur unter der Voraussetzung dieser göttlichen Eigenschaften überall in der Welt Gewicht, Zahl und Mass sein kann. Ferner erblickt der contemplative Geist in der Welt eine continuirliche Aufstufung der Dinge nach den Graden ihres Seins und ihrer Vollkommenheit: und auch dieses leitet ihn hin zur Erkenntniss der göttlichen Macht, Weisheit und Güte. Endlich sieht er, dass die Welt einen Ursprung ihres Seins hat, dass ihr zeitliches Dasein fortschreitet nach den drei Perioden des Naturgesetzes, des geschriebenen Gesetzes und der Gnade, und dass sie ein Ende haben werde mit dem Eintritte des letzten Gerichtes. In dem Ursprung der Welt nun sieht er die göttliche Macht zur Offenbarung treten, in dem geordneten Verlaufe derselben die weise Vorsehung Gottes und in dem Ende derselben die göttliche Gerechtigkeit [1]).

Auf der zweiten Stufe der Contemplation, auf welcher Gott *in vestigio* erkannt wird, betrachtet der Geist die äussere Welt als Makrokosmos in ihrem Verhältnisse zum Mikrokosmos. Da sieht er, wie die äussern Dinge durch die sinnliche Species der Seele zur Erkenntniss sich vermitteln, wie aus der sinnlichen Auffassung der Gegenstände in uns das Wohlgefallen an denselben, der Genuss derselben entsteht, und wie endlich hierauf die Unterscheidung und das Urtheil über die äussern Gegenstände in uns erfolgt. Betrachtet er nun die sinnliche Species, wie sie als die Aehnlichkeit des äussern Gegenstandes in dem Sinne erzeugt wird, so leitet ihn solches hin zur Betrachtung der ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes als des Gleichbildes des Vaters; wendet er ferner seinen Blick auf den Genuss, welchen die Schönheit der sinnlichen Erscheinung in ihm erzeugt, so leitet ihn solches hin zur Erkenntniss der unendlichen Schönheit des Gleichbildes des göttlichen Vaters und der unendlichen Glückseligkeit, welche der Vater im Sohne und der Sohn im Vater geniesst; reflectirt er endlich auf das Urtheil, welches der Geist über die erscheinenden Gegenstände fällt, so ist ihm solches der Fingerzeig auf das göttliche Wort als auf die ewige Vernunft, als auf die unveränderliche und untrügliche Regel aller Wahrheit, nach welcher wir über Alles urtheilen [2]).

Auf der dritten Contemplationsstufe, auf welcher Gott *per imaginem* erkannt wird, zieht sich der contemplative Geist von der Aussenwelt zurück und versenkt sich in sich selbst. Da erblickt er denn in sich selbst drei wesentliche Kräfte: das Gedächtniss, den Verstand und den Willen, und ist sich bewusst der Thätigkeiten dieser Kräfte. Reflectirt er nun zuerst auf das Gedächtniss, so sieht er, dass dasselbe Vergangenes behält, Gegenwärtiges aufnimmt und Künftiges voraussieht; er sieht ferner, dass es die einfachen Grundbegriffe in sich schliesst, und dass

1) Itin. ment. ad Deum, c. 1, p. 127, a. — 2) Ib. c. 2.

es endlich die obersten, unveränderlichen Principien der Wissenschaft in sich fasst. Das erstere Moment nun leitet ihn hinüber zur Erkenntniss der göttlichen Ewigkeit, welche alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige als reine Gegenwart in sich schliesst; das zweite bringt ihn zur Erkenntniss, dass er nicht blos Erkenntnissformen aus der sinnlichen Anschauung gewinnt, sondern dass er auch solche ohne die Sinne von einem höhern Wesen von oben herab erhält; das dritte endlich bringt ihn zur Ueberzeugung, dass ihm ein unveränderliches göttliches Licht unmittelbar leuchtet, vermittelst dessen und in welchem er die unveränderlichen Wahrheiten erkennt [1]).

Wendet dagegen der Geist seinen Blick der Verstandesthätigkeit zu, so sieht er, dass dieselbe in der Bildung von Begriffen, von Sätzen und von Schlussfolgerungen sich vollzieht, also die Einsicht in die Begriffe, in die Sätze und in die Schlussfolgerungen anstrebt. Begriffe aber kann der Verstand nicht verstehen ohne Definition, und eine Definition ist wiederum nicht möglich ohne Auflösung in die höchsten Begriffe. Der höchste Begriff aber ist der Begriff des Seins. Also muss der Verstand, um überhaupt definiren zu können, vorher erkennen das Sein und seine höchsten wesentlichen Bestimmungen: Einheit, Wahrheit und Güte. Nun erkennt aber der Verstand das Seiende als complet und incomplet, als vollkommen und unvollkommen, als möglich und wirklich, als einfach und zusammengesetzt, als veränderlich und unveränderlich, u. s. w.: kurz, er erkennt nicht blos das Positive, sondern auch das Negative in den Dingen, nicht blos ihre Vollkommenheiten, sondern auch ihre Defecte. Aber das Negative ist nur erkennbar durch das Positive, weil es eben die Negation des Positiven ist. Das Unvollkommene ist somit nicht erkennbar ohne das Vollkommene schlechthin. Es wäre somit unmöglich, dass der Verstand ein Ding nach seinem eigenthümlichen Sein erkenne und definire, wofern er nicht durch den Begriff des reinsten, realsten und vollkommensten Wesens geleitet würde. Diesen Begriff muss er also schon von vorneherein in sich schliessen. Und so führt schon die erste Denkoperation unseres Verstandes den betrachtenden Geist wiederum auf Gott hin und lässt ihn denselben erkennen als das absolut vollkommene Sein [2]). — Das Gleiche

1) Ib. c. 3. p. 129, b.

2) Ib. c. 3. p. 129, b sq. Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid sit ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ... cum privationes et defectus nulla-

gilt auch von der zweiten Denkoperation, welche die Bildung der Sätze und die Einsicht in die Wahrheit derselben erweckt. Der Verstand erkennt nämlich nothwendige und unveränderliche Wahrheiten, nicht blos nach ihrem Inhalte, sondern auch in so fern sie nothwendig und unveränderlich sind. Da nun aber unser Geist selbst ein zufälliges und veränderliches Sein ist, so können wir jene Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der gedachten Wahrheiten nicht durch uns selbst erkennen, sondern wir können sie nur erkennen durch ein anderes in sich nothwendiges und unveränderliches Licht, nämlich durch das Licht des göttlichen Wortes, welches „jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt." Mit diesem göttlichen Lichte muss also unser Verstand unmittelbar verbunden sein. So leitet also auch diese Denkoperation des Verstandes den Geist wiederum hin zu Gott als zu dem ewigen unveränderlichen Lichte, in welchem wir alle Wahrheit erblicken. — Wenn endlich der Verstand eine Schlussfolgerung zieht, so erblickt er zugleich die Nothwendigkeit der Folge des Schlusssatzes aus den Prämissen. Woher diese Nothwendigkeit? In dem Dasein der Materie kann sie nicht begründet sein, weil diese zufällig ist, und mithin auch die Folge zufällig sein müsste. Auch diese Nothwendigkeit kann der Verstand nur erblicken in der nothwendigen Wahrheit, welche ihm unmittelbar leuchtet. In keinem Stadium kann also der Mensch seine eigene Denkoperation betrachten, ohne dadurch zu Gott hingeführt zu werden [1]).

tenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvat intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu. Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

1) Ib. c. 3. p. 130, a. Intellectum autem propositionum tunc intellectus noster veraciter dicitur comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur, veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae „illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum," quae est lux vera et verbum in principio apud Deum. Intellectum autem illationis tunc veraciter percipit intellectus noster, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis, quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut „si homo currit, homo movetur".... Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius aeternae artis repraesentationem.... Ex quo manifeste apparet, quod intellectus noster conjunctus sit ipsi aeternae veritati,

§. 240.

Wie mit der Gedächtniss- und Verstandes-, so verhält es sich endlich auch mit der Willensthätigkeit. Wenn wir wählen, so geht dieser Wahl ein Urtheil voraus, in welchem wir urtheilen, welches von mehreren Objecten das bessere und vorzüglichere sei. Besser und vortrefflicher als ein Anderes ist aber Etwas nur in so fern, als es mehr als dieses Andere dem Besten und Vollkommensten ähnlich ist. Daraus folgt, dass Niemand urtheilen kann, ob Etwas vorzüglicher oder besser sei als ein Anderes, wenn er nicht irgend eine Erkenntniss von dem Besten und Vollkommensten hat, weil er nur unter der Voraussetzung dieser Erkenntniss bestimmen kann, welcher von den fraglichen Gegenständen dem Besten und Vollkommensten mehr oder weniger ähnlich sei. Deshalb muss unserm Geiste von Natur aus und vor aller andern Erkenntniss die Erkenntniss des höchsten Gutes eingeprägt sein. Und so wird der Geist auch durch die Betrachtung seiner Willensthätigkeit zu Gott hingeleitet[1]). Diess um so mehr, als wenn wir etwas thun wollen, wir ein gewisses Urtheil zu gewinnen suchen über das, was wir thun oder unterlassen sollen. Ein solches Urtheil gewinnen wir aber nur durch ein Gesetz. Jedoch auch durch das Gesetz können wir nur unter der Bedingung zu einem gewissen Urtheile kommen, wenn wir vorher gewiss sind, dass dieses Gesetz recht sei, und dass dasselbe für sich selbst sich allem Urtheile entziehe. Daher kann dieses Gesetz nicht unser Geist selbst sein, weil wir ja auch über diesen nach dem Gesetze urtheilen. Es muss dieses Gesetz über unserm Geiste stehen, und da nichts über diesem steht, als Gott, so muss auch von diesem Standpunkte aus die Betrachtung unserer Willensthätigkeit uns zu Gott führen[2]). Dazu kommt endlich noch, dass in unserm Willen von Natur aus das Stre-

dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant, et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

1) Ib. l. c. Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, judicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum. Accessus autem est secundum majorem assimilationem. Nullus igitur scit, utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat. Non enim scio, hunc similem esse Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum. Omni igitur consilianti necessario est impressa notitia summi boni.

2) Ib. l. c. p. 130, a sq. Judicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter judicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta sit, et quod ipsam judicare non debeat. Sed mens nostra judicat de seipsa. Cum igitur non possit judicare de lege per quam judicat, lex illa superior est mente nostra, et per hanc judicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem superius mente humana, nisi solus ille, qui fecit eam. Igitur in judicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.

ben nach der höchsten Glückseligkeit und somit nach dem höchsten Gute gelegen ist. Der Wille kann Nichts wollen ohne den Zweck der Glückseligkeit, welche eben durch das höchste Gut bedingt ist. Und so kann die Willensthätigkeit, schon nach ihrem Zwecke betrachtet, nicht gedacht werden, ohne dass sie die Betrachtung wiederum auf Gott als auf das höchste Gut hinüberleitet [1]).

So erhebt sich denn der contemplative Geist durch sich selbst als durch das Bild Gottes zur Betrachtung des göttlichen Wesens, indem er seine Kräfte und Thätigkeiten zu erforschen sucht. Und nicht blos zur Betrachtung des göttlichen Wesens vermag er sich auf diesem Wege zu erheben, sondern auch zur Betrachtung der göttlichen Trinität. Denn aus dem Gedächtnisse entspringt in ihm gleich als dessen Sohn die Intelligenz, und aus beiden resultirt die Liebe gleich als das Band, welches beide miteinander verknüpft. Ist das nicht ein klarer Hinweis auf den ewigen Vater, auf das ewige persönliche Wort, welches aus diesem, und auf die ewige persönliche Liebe, welche aus beiden zugleich hervorgeht [2])?

Auf der vierten Contemplationsstufe ferner, auf welcher Gott *in* imagine erkannt wird, reichen die natürlichen Kräfte der Seele als Bedingungen der Contemplation nicht mehr aus: Christus allein durch seine übernatürliche reinigende und heiligende Gnade ist die Thüre und der Weg zu dieser Contemplationsstufe. Soll nämlich der Geist in sich selbst als *in* dem Bilde Gottes Gott schauen, dann muss er bekleidet sein mit den drei übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Durch diese Tugenden wird er gereinigt, erleuchtet und vervollkommnet, und dadurch, dass dieses geschieht, werden die geistigen Sinne in ihm wieder erweckt, der geistige Gesichtssinn, um den Glanz des göttlichen Lichtes zu schauen, der geistige Gehörsinn, um dem göttlichen Worte zu lauschen, der geistige Geruchsinn, um in einem gewissen geistigen Suspirium, in welchem er hoffend zu Gott aufathmet, die Inspiration des göttlichen Wortes gleichsam in sich einzuziehen, der geistige Geschmack- und Tastsinn, um in unerschöpflicher Liebe zu Gott die göttliche Wonne zu kosten und zu fühlen [3]). Auf solche Weise also gestaltet sich das mystische Leben der Contemplation auf dieser vierten Stufe: es bewegt sich dasselbe hier nicht so fast mehr in der Vernunftbetrachtung; es wogt vielmehr dasselbe in den Tiefen des Affectes, des Gefühles; man muss es selbst in seinem Innern erfahren, um es zu verstehen [4]). Aus der Wurzel dieses tiefen geistigen Erfahrungslebens erwächst im Geiste Andacht, Bewunderung und Jubel, und diese können wiederum bis zu dem Grade sich steigern, dass die Wogen des innern Lebens überströmen und den Geist in die Ent-

1) Ib. l. c p. 130, b. — 2) Ib. l. c. p. 130, b. — 3) Ib. c. 4. p. 131, a.

4) Ib. l. c. Hunc quartum gradum nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali, quam in consideratione rationali.

rückung emporziehen. Und so ist dieses innere Leben des geistigen Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Fühlens zugleich dasjenige, was als die nächste Voraussetzung und Disposition zur höchsten Erhebung des mystischen Lebens, zur Ekstase, betrachtet werden muss [1]).

Nachdem nun der Geist die vier ersten Contemplationsstufen durchwandelt, nachdem er in den beiden ersten in den Vorhof, in den beiden letztern in das Heiligthum eingetreten ist: hat er nun einzutreten in das Allerheiligste. Er steigt zu den beiden höchsten Stufen der Contemplation empor; er betrachtet Gott nicht mehr in den Aussendingen, nicht mehr in sich selbst, sondern er betrachtet ihn nun *über sich;* er schaut ihn nicht mehr im Spiegel, sondern nach seiner lautern Wirklichkeit. Bedingt aber ist diese Betrachtung durch das göttliche Licht, dessen Signatur dem menschlichen Geiste nach den Worten des Psalmisten aufgedrückt ist. Dieses göttliche Licht sucht der Geist zu erfassen nicht mehr in seinem Reflexe, sondern in seinem Ansichsein [2]). Aber wie im Allerheiligsten des alttestamentlichen Tempels über der Bundeslade zwei Cherubim thronten, so müssen wir auch im Allerheiligsten der Contemplation wiederum zwei Weisen der Betrachtung unterscheiden. Die Betrachtung kann sich nämlich zuwenden dem Wesen Gottes, und sie kann sich zuwenden dem Geheimnisse der Dreipersönlichkeit; sie kann Gott betrachten als das Sein, und sie kann ihn betrachten als das Gute. Und so ergeben sich uns denn auch in diesem höchsten Gebiete wiederum zwei Stufen der Contemplation, die fünfte und die sechste in der ganzen Zahl derselben [3]).

Auf der fünften Contemplationsstufe betrachtet der menschliche Geist das göttliche Sein nach seiner Wesenheit. Will er dasselbe erfassen, dann hefte er seinen Blick auf das reine Sein. Dieses reine Sein kann er nicht denken als nichtseiend; denn dieses reine Sein leuchtet seiner Erkenntniss ja nur auf durch Entfernung alles Nichtseins, wie er den Gedanken des Nichts nur erfassen kann durch Entfernung alles Seins. Wie also das reine Nichts nichts hat vom Sein, so hat auch das reine Sein nichts vom Nichtsein, weder der Wirklichkeit, noch der Möglichkeit nach. Fragen wir nun aber, welches von beiden das Ersterkannte sei, das Sein oder das Nichtsein, so kann es keinem

1) Ib. l. c. In hoc namque gradu recuperatis sensibus interioribus, ad videndum summe pulchrum, ad audiendum summe harmonicum, ad odorandum summe odoriferum, ad degustandum summe suave, ad apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem.... etc.

2) Ib. c. 5. p. 132, a. Contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, et supra nos per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur. — 3) Ib. c. 5. p. 132, a.

Zweifel unterliegen, dass das Nichtsein, weil es eben die Negation des Seins ist, nur durch das Sein erkannt werden könne. Daraus folgt, dass nicht das Nichtsein, sondern das Sein das Ersterkannte ist, und dass dieses durch sich selbst und nicht durch ein Anderes vom Verstande erkannt wird. Dieses ersterkannte Sein dürfen wir nun aber nicht auffassen als ein Sein der Potenz nach, oder als ein beschränktes Sein; denn ein solches trägt schon wieder eine Negation in sich, welche doch von dem ersterkannten Sein auszuschliessen ist. Wir müssen es also fassen als das absolut wirkliche, als das unbeschränkte Sein. Kurz es ist kein anderes, als das göttliche Sein. So ist das göttliche Sein das ersterkannte, und ohne dasselbe ist kein anderes Sein erkennbar. Sonderbare Blindheit unsers Verstandes! Er blickt auf die Dinge, welche ihn umgeben, und jenes Sein, wodurch er sie erkennt, sieht er nicht. Aber wie der Sinn im Lichte der Sonne Alles sieht, und doch das Licht nicht berücksichtigt, wodurch er Alles sieht, so verhält es sich auch mit unserm Verstande [1]).

Hat nun aber der menschliche Geist in der so eben entwickelten Weise das reine und absolute göttliche Sein in seiner Reinheit und Absolutheit erfasst, so kann er nun seine Betrachtung über dasselbe weiter ausdehnen. Er findet in demselben ein unerschöpfliches Meer der Erkenntniss. Das göttliche Sein kann nie gedacht werden als nichtseiend; es ist also ewig und unvergänglich; es ist frei von jeder Potenzialität,

1) Ib. c. 5. p. 132, a sq. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, nec de ejus conditionibus: sic e contra, ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse sit privatio essendi, non cadit in intellectum, nisi per esse: esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia nonnisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud esse est, quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo, quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, non advertit.... Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre: non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio; sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

absolute Wirklichkeit; es kann nicht gedacht werden als beursacht: es ist das erste und nothwendige Sein; es ist ohne allen Mangel, die absolute Vollkommenheit; es ist absolut einfach und unveränderlich; es erfüllt alle Dauer, und ist zugleich der Mittelpunkt und der Umkreis derselben; es ist ganz in Allem und ganz ausser Allem; es ist in Allem, aber nicht eingeschlossen; es ist ausser Allem, aber nicht ausgeschlossen; es ist die intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Umkreis nirgends ist. Auf solche Weise verbreitet sich also die Betrachtung über das Wesen Gottes und seine Eigenschaften, und indem sie dieselben zu erforschen sucht, erweitert sich der Gesichtskreis des Geistes immer mehr, ohne je die Fülle des göttlichen Seins zu erschöpfen [1]).

§. 241.

Auf der sechsten Stufe der Contemplation endlich heftet der menschliche Geist seinen Blick auf das dreipersönliche Leben Gottes. Da betrachtet er Gott nicht mehr als das absolute Sein, sondern als die absolute Güte. Im Begriffe des Guten aber liegt es, dass es sich ergiesse, dass es sich mittheile und zwar nach seiner ganzen Fülle. Und so wird seine Betrachtung von selbst hingeleitet auf die ewige Selbstmittheilung Gottes in der Generation des Sohnes und in der Spiration des heiligen Geistes. Von diesem Standpunkte aus dringt er immer weiter vor in der Contemplation dieses unaussprechlichen Geheimnisses und verfolgt im Gedanken die besondern Momente desselben; aber freilich immer mit dem Bewusstsein, dass er dasselbe nie gänzlich zu begreifen vermöge. Denn um die göttlichen Geheimnisse zu ergründen, reichen die schwachen Kräfte des geschaffenen Geistes auch im Stande höchster Vervollkommnung nicht hin [2]).

Auf solche Weise also gestaltet sich der Fortgang der Contemplation von der untersten bis zur obersten Stufe. Aber was nun, wenn der menschliche Geist in der Contemplation die oberste Stufe erklommen hat? — Ueber der Bundeslade stand im Allerheiligsten des alten Tempels das Propitiatorium, der Sitz Gottes. Auf die sechs Tage der Schöpfung folgte der Tag der Ruhe. So muss auch dem menschlichen Geiste der Tag der Ruhe anbrechen, wenn er die höchste Stufe der Contemplation erstiegen hat. Diess geschieht in der Entrückung des Geistes, in der *Ekstase*. Der Geist erhebt sich im Fluge der Contemplation über sich selbst, er kommt ausser sich, er wird entrückt. Die Thüre zu dieser Stufe des mystischen Lebens ist Christus. Er ist das Propitiatorium, welches über der Bundeslade sich erhebt; in ihm glänzt Gott, in ihm taucht der Geist ganz in das Meer des göttlichen Lichtes ein. Das Feuer der Andacht, der Bewunderung, des Jubels, welches im Innern des Geistes brennt, schlägt über in die helle Flamme der Entzückung [3]). Da entschlägt sich der Geist aller sinnlichen und

1) Ib. c. 5. p. 132, b sq. — 2) Ib. c. 6. — 3) Ib. c. 7. p. 134, a sq.

intellectuellen Erkenntnissthätigkeit, da erhebt er sich über alles Sinnliche und Uebersinnliche, über alles Seiende und Nichtseiende, und indem er in den Stand einer heiligen Unwissenheit eintritt, ist er ganz in die Betrachtung jener göttlichen Einheit versunken, welche über allem Sein und über allem Wissen steht[1]. Nicht als ob der Stand der Ekstase, weil alles Wissen übersteigend, ein Stand des Unbewusstseins wäre. Nein, es ist jenes Wissen eine wissende Unwissenheit; indem der Geist in das heilige Dunkel der göttlichen Einheit eintritt, leuchtet ihm ein höheres Wissen auf, welches hoch sich erhebt über die gewöhnliche Erkenntniss, über das gewöhnliche discursive Wissen, weil es unmittelbare Schauung ist[2]. — So wird dann auch der ganze Affect, die ganze Willensthätigkeit des Menschen auf das Göttliche concentrirt und in dasselbe verwandelt. Es entzündet sich in ihm jene Flamme der Liebe, welche so zu sagen die Eigenheit zerstört und den Geist dem Affecte nach ganz mit dem göttlichen Willen eins macht[3]. Da spricht dann Gott innerlich zu dem Geiste und enthüllt ihm die Wahrheit, da kostet der Geist die Süssigkeit der göttlichen Güter; da empfindet er einen Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit und Glückseligkeit, welche seiner im Jenseits wartet[4]. So ist die Ekstase eine in ein Meer von Entzückung eingetauchte Erhebung des innern Menschen über den äussern, des Geistes über sich selbst, eine Erhebung zu dem über allem Begriffe stehenden Quell der göttlichen Liebe[5]. Niemand kennt diesen Zustand, der ihn nicht selbst erfährt; Niemand erfährt ihn aber, ausser durch die göttliche Gnade[6]. Niemand kann zu demselben gelangen, es sei denn, dass er nach ihm

1) Ib. c. 7. p. 134, b. Tu autem, o amice, circa mysticas visiones corroborato itinere, et sensus desere, et intellectuales operationes, et sensibilia et invisibilia, et omne non ens et ens, et ad unitatem, (ut possibile est) inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim teipso, et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et omnibus absolutus ascendens.

2) Brevil. p. 5. c. 6. p. 172. Spiritus noster quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum.

3) Itiner. ment. ad Deum, c. 7. p. 134, b. In hoc transitu si sit perfectus, oportet, quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. De septem itineribus aeternitatis, 4. dist. 1. p. 159, b.

4) De sept. itin. aetern. 5. dist. 1 sqq. 6. dist. 1 sqq.

5) De septem gradibus contemplationis, p. 97, a. Ecstasis est, deserto exteriore homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio, ad superintellectualem divini amoris fontem, mediantibus sursum activis virtutibus pro viribus se extendens. (ed. Lugd. 1668.)

6) Breviloqu. p. 6. c. 6. p. 172. Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit, nisi qui probat, nemo autem probat, nisi per gratiam divinitus datam.

verlangt; Niemand aber verlangt nach ihm, den nicht das Feuer des heiligen Geistes bis in das innerste Mark seiner Seele durchdringt[1]). Hier vermag nichts die Natur, wenig die Forschung, geringes der Fleiss; Vieles aber, ja Alles die Salbung des heiligen Geistes[2]). Das ist der Sabbat des mystischen Lebens; das ist der Tod des äussern und zugleich die Auferstehung des innern Menschen zu einer höhern, ja zur höchsten Stufe des Lebens hienieden[3]).

Wir sehen, Bonaventura reiht sich würdig den grossen und erleuchteten Geistern an, welche vor ihm mit der Untersuchung des mystischen Lebens, seines Ausgangspunktes, seines Fortganges und seines höchsten Endziels sich beschäftigt hatten. Die Mystik der Victoriner kehrt bei ihm in höherer Vollendung wieder. Wie die Victoriner, so hält auch Bonaventura entschieden fest an dem Grundsatze, dass das mystische Leben in seinem Anfange sowohl, als auch in seinem Fortgange durch die übernatürliche Gnade Gottes bedingt sei, und dass insbesonders die höchste Stufe des mystischen Lebens, die Entrückung des Geistes, als etwas Ausserordentliches, rein Uebernatürliches betrachtet werden müsse, dessen Erringung nicht in der natürlichen Kraft des Menschen gelegen ist. Alles hängt hier von der göttlichen Erleuchtung ab, welche im Menschen zwar die Bedingungen der Ascese voraussetzt, welche aber dennoch in der freien Hand Gottes liegt, und welche er nur demjenigen verleiht, dem er sie verleihen will. Von diesem Standpunkte aus ist es dem Bonaventura möglich, die Mystik inner jenen Grenzen zu erhalten, inner welchen die Gefahr einer pantheistischen Vermengung des menschlichen Geistes mit Gott in der Ekstase glücklich beseitigt ist. Was für die arabische und jüdische Mystik stets der Stein des Anstosses, die Klippe war, an welcher sie zerschellte, das ist hier glücklich umgangen. Die Araber und Juden konnten die Mystik nur naturalistisch construiren, und auf diesem Boden liess sich die innige Einigung zwischen Gott und dem menschlichen Geiste, wie sie die Idee der mystischen Entrückung fordert, nur dadurch gewinnen, dass man den Natur- und Substanzunterschied zwischen beiden überhaupt aufhob. Hier in der christlichen Mystik dagegen, wie sie von Bonaventura vertreten ist, liegt ein höheres übernatürliches Princip jener Einigung vor in der über-

1) Itin. ment. ad Deum, c. 7. p. 134, b. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui desiderat, nec desiderat, nisi quem ignis spiritus sancti medullitus inflammat.... Si autem quaeris, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem, et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c.

natürlichen Gnadenerleuchtung Gottes; dadurch wird das Band der mystischen Vereinigung zwischen dem Geiste und Gott auf's engste geknüpft, der Geist wird dadurch ganz in die Wonne des göttlichen Lichtes eingetaucht, ohne dass er jedoch seine ihm eigenthümliche geschöpfliche Natur in dieser höchsten Einigung mit Gott zu verlieren braucht. Der Versucher, welcher hier gerade in den höchsten Gebieten des geistigen Lebens lauert, um den menschlichen Geist von der höchsten Höhe in die tiefste Tiefe hinabzuschleudern, so dass er sogar vor der Selbstvernichtung nicht mehr zurückschreckt, ist von Bonaventura glücklich abgewiesen und überwunden. Jene feine Grenzlinie, welche in diesem Gebiete die Wahrheit von dem Irrthum scheidet, ist hier in festen Zügen um das mystische Leben herumgezogen. Wir werden bald sehen, dass schon in der nächstfolgenden Zeit die Mystik hin und wieder selbst bei christlichen Mystikern nicht inner diesen geheiligten Grenzen sich zu halten vermochte. Um so höher ist daher das Verdienst Bonaventura's anzuschlagen. Es soll allerdings nicht gesagt werden, dass alle Ausführungen, welche uns Bonaventura im Fortgange seiner mystischen Lehre darbietet, die Kritik zu bestehen vermögen. So haben wir gesehen, dass er in der Schilderung der dritten und vierten Contemplationsstufe auf die Annahme hinauskommt, Gott als das Sein schlechthin, als die absolute Regel alles Wahren und Guten sei das Ersterkannte, und dadurch werde erst alles Andere erkennbar. Diese Annahme steht im offenen Widerspruche mit der thomistischen Lehre, in welcher ausdrücklich und mit guten Gründen geläugnet wird, dass Gott in solcher Weise das Ersterkannte sei. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Thomas hier gegen Bonaventura im Rechte ist. Allein für das Ganze der mystischen Lehre Bonaventura's ist dieser Satz nicht von solcher Wichtigkeit, dass er die Vortrefflichkeit derselben entschieden beeinträchtigen könnte. Bonaventura folgt hier, wie aus dem Inhalte und Tenor seiner Beweisführung hervorgeht, der Fährte des heil. Augustin, dessen Ausführungen allerdings nicht *nothwendig* den Sinn haben dürften, welchen ihnen Bonaventura beilegt. Wie dem auch immer sein möge: die mystisch-contemplative Lehre, wie sie Bonaventura insbesonders in seinem „Itinerarium mentis ad Deum“ niedergelegt hat, wird doch immer eines der schönsten und herrlichsten Erzeugnisse des christlichen Geistes sein und bleiben.

2. Roger Bacon.

§. 242.

Wenn Bonaventura als der Träger der Mystik im dreizehnten Jahrhunderte dasteht, so hat auch die Naturwissenschaft in diesem Jahrhunderte einen hervorragenden Vertreter gefunden. Es ist Roger Bacon. Geboren bei Ilchester in der englischen Grafschaft Somersethshire im

Jahre 1214 aus einer angesehenen Familie, legte er zu Oxford und Paris den Grund zu seiner nachmaligen wissenschaftlichen Bedeutung. Er studirte nicht blos Philosophie und Theologie, sondern umfasste auch das Studium der Sprachen, der Geschichte, der Naturwissenschaft, der Medicin und der Mathematik mit dem grössten Eifer. Nachdem er zu Paris Doctor der Theologie geworden, trat er in den Franciscanerorden und ward bald ein berühmter Lehrer an der Universität Oxford. Von seinen Zeitgenossen erhielt er den Ehrentitel: „Doctor mirabilis." Da er aber mehr als billig in die Träumereien der Astrologie sich verlor, so kam er darüber in den Ruf der Zauberei. Wegen mancherlei Irrthümern, deren er sich in seinen astrologischen Tendenzen schuldig machte, wurde er im Jahre 1278 von seinem Ordensgeneral in Untersuchung gezogen; seine Schriften wurden verdammt, und er selbst in gefänglichen Gewahrsam gebracht. Papst Nicolaus IV. bestätigte anfänglich dieses Urtheil, hob es jedoch nach einiger Zeit wieder auf, in Folge dessen Bacon seine Freiheit wieder erhielt. Er starb um das Jahr 1292.

Das Studium der Naturwissenschaften war schon von Albert dem Grossen in die christlichen Schulen eingeführt worden, und er selbst war in der Pflege dieser Wissenschaften mit glänzendem Beispiele vorangegangen. Hierin schliesst sich ihm Roger Bacon an. Er ist nicht zufrieden mit der Art und Weise, wie damals die Wissenschaften vorwiegend betrieben wurden. Er wirft der damaligen Schulmethode vor, dass sie die Mathematik, die Sprachwissenschaft, die Naturkunde, die Astrologie vernachlässige. Und doch seien diese Wissenschaften von der grössten Wichtigkeit, nicht blos für die menschliche Erkenntniss überhaupt, sondern auch für die Theologie. In dieser Hinsicht sei also eine Reform des wissenschaftlichen Studiums nothwendig. In Folge dessen wird Bacon nicht müde, die Vortheile zu schildern, welche das Studium der Sprachwissenschaft und Mathematik, der Physik, Geographie und Astrologie für die Ausbildung der höhern Wissenschaft und für das gemeine Leben gewähre. Und er bleibt nicht bei der blossen Empfehlung stehen, sondern zeichnet selbst einen vollständigen Entwurf der Optik, der Astronomie und der Mathematik. Es ist dieser Entwurf niedergelegt in seinem grossen Werke: „Opus majus ad Clementem IV.[1]" Das ist denn auch das Hauptwerk Bacons. Seine übrigen Schriften sind von geringerer Bedeutung. So fanden die Naturwissenschaften in Bacon einen eifrigen und talentvollen Vertreter, und was er in denselben leistete, war für seine Zeit von grösster Bedeutung und verdient unsere volle Hochachtung.

1) *Roger Bacon,* Opus majus ad Clementem IV. (Lond. 1733.) part. 4. dist. 1. c. 2 sqq. p. 58 sqq. p. 108 sqq.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, ihm in das Gebiet seiner naturwissenschaftlichen Forschungen zu folgen: diese Aufgabe hat die Geschichte der Naturwissenschaft zu lösen. Wir müssen uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte beschränken, auf die leitenden Principien, welchen Bacon in seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Untersuchungen folgt, weil nur diese einen eigentlich philosophischen Charakter haben. Und da haben wir denn zunächst zu untersuchen, welche Stellung Bacon in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie eingenommen habe.

Unter Philosophie versteht Bacon, wie alle seine Zeitgenossen, nicht blos die Philosophie im engern Sinne, die speculative Philosophie, sondern es sind ihm in der Philosophie im weitern Sinne auch alle übrigen natürlichen Wissenschaften mit inbegriffen. Die Philosophie ist überhaupt die natürliche Wissenschaft, im Gegensatze zur Theologie, welche die übernatürliche göttliche Offenbarung zum Gegenstande hat. Daher gründet sich die Philosophie auf die natürliche Vernunft, die Theologie dagegen auf die göttliche Offenbarung.

Der Mensch kann bei der Beschränktheit und Schwäche seiner Vernunft und im Hinblicke auf die Erhabenheit der Wahrheiten, welche den Gegenstand der Philosophie bilden, durch sich allein nicht zur vollkommenen Erkenntniss aller dieser Wahrheiten gelangen. Und deshalb war die Offenbarung nothwendig, welche uns Gott durch die Patriarchen und Propheten und zuletzt durch Christum verliehen hat [1]. Zudem enthält die Offenbarung auch noch höhere Wahrheiten, welche die Erkenntnisskraft der Vernunft übersteigen und zu deren Erkenntniss daher die Vernunft schon an und für sich nicht gelangen könnte. Mithin ist die Offenbarung nicht blos nothwendig, sondern sie bereichert uns auch mit einem höhern Erkenntnissinhalte, an welchen Vernunft und Philosophie allein nicht hinanreichen können. Daraus folgt, dass die Theologie höher steht als die Philosophie. Die Philosophie ist als Product der blossen natürlichen Vernunft weit aus unzureichend, um den höheren Interessen des Lebens nach ihrem vollen Umfange Genüge zu thun. Es bedarf einer höhern Wissenschaft, welche diese Mängel ergänzt und der menschlichen Erkenntniss ihre Vollendung gibt. Das ist die Theologie [2]. Wenn eine Wahrheit der Philosophie und Theologie zugleich angehört, so wird sie von der Theologie immer von einem höhern Gesichtspunkte aus behandelt, als von der Philosophie; dort nämlich wird sie behandelt als geoffenbarte, hier als blosse Vernunftwahrheit [3]).

Verhält sich aber das also, dann sieht man leicht, dass die Philo-

1) Ib. p. 2. c. 8. pag. 30. — 2) Ib. p. 2. c. 8. pag. 40 sqq. — 3) Ib. p. 2. c. 8. p. 42.

sophie nur in der Theologie ihr Ziel, ihren Zweck haben könne. Schon an und für sich genommen ist nämlich die Philosophie nicht sich selbst Zweck. Die Philosophie soll nämlich von der Betrachtung der Creaturen aufsteigen zur Erkenntniss Gottes und dann aus dem Verhältnisse des Geschöpflichen zum Schöpfer die Endbestimmung des Menschen und die Pflichten abzuleiten, welche derselbe gegen Gott wegen der Würde seiner Natur, wegen des Guten, welches er dem Menschen in der Schöpfung und Erhaltung spendet, und wegen der Zusicherung ewiger Glückseligkeit zu erfüllen hat [1]). Der Zweck der Philosophie ist also an sich schon wesentlich ein ethischer; jede Wissenschaft, welche in keiner Beziehung zu diesem ethischen Zwecke steht, ist nutzlos und keines Strebens werth. Ist aber die Philosophie schon an und für sich genommen nicht sich selbst Zweck, so noch weniger, wenn wir sie im Verhältnisse zur Offenbarung und Theologie betrachten. In dieser Beziehung ist sie vielmehr wesentlich zum Dienste der Offenbarung und der Theologie bestimmt [2]). Es ist nicht blos Aufgabe der Philosophie, die Beweise beizubringen für die Wahrheit des Christenthums als göttlicher Offenbarung [3]), sondern sie hat auch in der speculativen Entwicklung der Vernunftwahrheiten der Theologie vorzuarbeiten, damit diese dann auf der gedachten Grundlage das Werk der speculativen Erkenntniss zur Vollendung bringen könne. Es gibt ja nur Eine Weisheit, die christliche Weisheit nämlich [4]), und deshalb muss auch die Philosophie in ihrem Gebiete dazu beitragen, dass Eine vollendete Speculation, Ein vollendetes speculatives System sich ergebe, dessen Anfang die Philosophie selbst, und dessen Complement und Vollendung die Theologie ist [5]). Ohne diese Beziehung zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie ist die Philosophie nicht blos werthlos, sondern sogar schädlich; sie ist Finsterniss und verfinstert hinwiederum den Geist [6]). Denn das Menschliche hat keine Bedeutung, wenn es nicht

1) Ib. p. 2. c. 7. p. 28 sq. Totius philosophiae decursus consistit in eo, ut per cognitionem suae creaturae cognoscatur creator, cui propter reverentiam majestatis et beneficium creationis et futurae felicitatis serviatur in cultu honorifico et morum pulchritudine et legum utilium honestate, ut in pace et honestate vivant homines in hac vita. Philosophia enim speculativa decurrit usque ad cognitionem creatoris per creaturas. Et moralis philosophia morum honestatem, leges justas et cultum Dei statuit et persuadet de futura felicitate utiliter et magnifice, secundum quod possibile est philosophiae etc.

2) Ib. p. 2. c. 8. p. 37. p. 42. — 3) Ib. p. 2. c. 8. p. 40. Philosophia habet dare probationes fidei Christianae. — 4) Ib. p. 2. c. 1. p. 23. — c. 8. p. 43.

5) Ib. p. 2. c. 8. p. 41 sq. Ut surgat una speculatio completa, cujus initium erit speculativa philosophorum infidelium, et complementum ejus erit superinductum theologiae et secundum proprietatem legis christianae.

6) Ib l. c. p. 42. Philosophia infidelium est penitus nociva. — Philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem. p. 37.

auf das Göttliche bezogen wird. Nur in so weit die Philosophie zur göttlichen Weisheit erforderlich ist und derselben dient, hat sie einen Werth [1]). — Man sieht, mit welcher Entschiedenheit hier der Standpunkt der Arabisten im Schoosse der christlichen Schulen bekämpft wird.

§. 243.

Fragen wir nun aber ferner nach dem erkenntnisstheoretischen Standpunkte, welchen Bacon in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen einnimmt, so müssen wir darauf antworten, dass Bacon hier entschieden auf dem Boden der Erfahrung festen Fuss zu fassen sucht. Er macht auf die Gefahr aufmerksam, welche besonders für die Naturwissenschaften aus einer zu aprioristischen Verfahrungsweise erwachsen müsste, und legt dafür überall den Hauptaccent auf die Erfahrungserkenntniss [2]). Es gibt zwei Arten der Erkenntniss, sagt er, die demonstrative und die empirische Erkenntniss. Die demonstrative Erkenntniss erschliesst zwar die Wahrheit eines Satzes; aber sie entfernt noch nicht allen Zweifel, und der Geist kann daher nicht im sichern Besitze der Wahrheit Ruhe finden, wenn er dieselbe nicht auch auf dem Wege der Erfahrung findet. Ohne Erfahrung gibt es kein vollkommenes Wissen. Nur wer den Grund einer Erscheinung durch Erfahrung findet, der besitzt vollkommene Weisheit. Die Erfahrung ist somit die Herrin über alle Wissenschaften [3]).

Diese entschiedene Betonung der Erfahrungserkenntniss ist offenbar im Gebiete der Naturwissenschaft vollkommen berechtigt, und Bacon hatte dadurch eine feste Grundlage für seine naturwissenschaftlichen Forschungen gewonnen. Hätte er sich nur in seiner Erforschung der Natur wirklich überall auf diesem Boden der Empirie gehalten! Allein das lässt sich von ihm keineswegs durchgehends sagen. Er verliert sich vielfach in die Träumereien der Astrologie. „Dass die Gestirne durch ihren Einfluss auf die Erde auf dieser alles Leben, alles Entstehen und Vergehen bedingen sollen, das ist eine Ansicht, welche er, wie alle seine Zeitgenossen, dem Aristoteles verdankt; aber die Gestirne sollen nach seiner Ueberzeugung auch einen bestimmenden Einfluss ausüben auf die Schicksale der Menschen und auf die Ereignisse

1) Ib. p. 4. dist. 4. c. 15. p. 108. Humana nihil valent, nisi applicentur ad divina. — 2) Ib. part. 6. c. 2 sqq. p. 447—477.

3) Ib. p. 6. c. 1. p. 445. Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae, quia multi habent argumenta ad scibilia, sed quia non habent experientiam, negligunt ea, nec vitant nociva, nec persequuntur bona.... Qui rationem et causam novit per experientiam, hic perfectus est in sapientia.... Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. p. 465. Haec sola scientiarum domina speculativarum.

im Schoosse des Menschengeschlechtes." Darum dringt er auf praktische Anwendung der Astrologie: „Kein bedeutendes Werk soll ohne deren Rath unternommen werden, weil es nur in erwählten Zeiten vollbracht werden könne. Er billigt es, dass Aristoteles, nach einer ihm unterschobenen Schrift, dem Alexander gerathen habe, ohne den Rath der Astrologen nicht zu essen und nicht zu trinken. Er schärft besonders die Wichtigkeit der Astrologie für die Theologie ein; denn durch ihre Hilfe liessen sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Völker bestimmen; man könne durch sie die Nothwendigkeit und Verschiedenheit der sechs Religionen zeigen und ihnen ihr Horoscop stellen [1]." Wir sehen, das sind Ansichten, welche von Aberglauben nicht mehr freigesprochen werden können.

Doch geht Bacon nicht so weit, dass er durch das astronomische Fatum die Freiheit des menschlichen Willens aufgehoben werden liesse. Die Freiheit des Willens soll vielmehr gewahrt bleiben. Die Gestirne wirken direct nur auf den Körper, nicht auf die Seele. Aber indem sie durch ihren Einfluss auf den Körper die sinnlichen Neigungen in irgend einer Richtung spannen, erhält in Folge dessen auch die Seele selbst starke Antriebe, das freiwillig zu wollen, wozu die Gestirne die Neigung erregen. Mehr als eine solche indirecte Einwirkung der Gestirne auf den Willen des Menschen kann vernünftiger Weise nicht zugegeben werden. Von einer Nöthigung des Willens durch die Gestirne kann nicht die Rede sein. In analoger Weise, wie im gewöhnlichen Leben Liebe oder Furcht bestimmend auf das menschliche Handeln einfliessen, so ist auch die Wirksamkeit der Gestirne auf den Willen zu denken; weiter erstreckt sich dieselbe nicht [2]. — Bacon bleibt also in dieser Beziehung bei der gewöhnlichen Ansicht der Scholastiker stehen. Ungeachtet seiner astrologischen Vorurtheile weiss er sich den freien Blick des Geistes zu wahren, und lässt sich dadurch nicht zur Läugnung einer Wahrheit verleiten, welche durch die Vernunft und das Christenthum gewährleistet ist.

Kehren wir nach diesen Ausführungen wieder zum erkenntnisstheoretischen Standpunkte Bacons zurück, so dürfen wir nicht glauben, dass Bacon, wenn er die Erfahrungserkenntniss im Gegensatze

1) Ib. part. 4. p. 114. p. 156 sqq. p. 189. p. 246. Auch die Prophezeiungen Merlins u. s. w. haben für Bacon grossen Werth. p. 169.

2) Ib. p. 4. dist. 4. c. 15. pag. 151. p. 156. p. 168. Quamvis enim anima rationalis non cogitur (per coelum et astra) ad actus suos, tamen fortiter induci potest, ut gratis velit ea, ad quae virtus coelestis inclinat, (per coelum enim alteratur corpus, et alterato corpore excitatur anima nunc ad actus privatos, nunc publicos, salva tamen in omnibus arbitrii libertate), sicut nos videmus homines per societatem, consilia, timorem et amorem et hujusmodi, multum mutare de proposito, et gratis velle ea, quae prius non volebant, licet non cogantur, sicut ille, qui spe salutis projicit merces in mare carrissimas.

zur demonstrativen Erkenntniss so entschieden betont, unter dieser Erfahrung einzig und allein die äussere sinnliche Erfahrung verstehe. Er unterscheidet vielmehr zwischen einer doppelten Erfahrung, einer äussern und einer innern. Die äussere wird vermittelt durch die Sinne, die innere dagegen durch unmittelbare göttliche Erleuchtung und Eingebung [1]). Daher gibt es denn auch eine doppelte Erfahrungswissenschaft, eine äussere und eine innere. Die erstere geht auf die Natur; sie ist Naturwissenschaft; die letztere dagegen geht auf die höhern übersinnlichen Gebiete der menschlichen Erkenntniss. So beruht nicht blos die Naturwissenschaft, sondern auch die Wissenschaft von den übersinnlichen Dingen nach Bacons Ansicht auf einer unmittelbaren Erfahrung. Von der äussern Erfahrungswissenschaft haben wir bereits gesprochen; die innere Erfahrungswissenschaft dagegen gestaltet sich nach Bacon in sieben Stufen, welche von ihm nach den Graden des mystischen Lebens construirt werden, so zwar, dass er auf der obersten Stufe dem Geiste eine ekstatische Erkenntniss in Aussicht stellt, deren Inhalt ihm nicht auszusprechen gestattet sei [2]). Durch Selbstverläugnung und Abtödtung soll der Mensch zu dieser höchsten Stufe des Lebens emporsteigen [3]). — So sehen wir, wie Bacon durch seine Lehre von der Erfahrungserkenntniss mitten in das Gebiet der Mystik hineingeführt wird.

Aber da fragen wir nun mit Recht: wodurch ist denn jene höhere Erfahrung, welche die Voraussetzung der mystischen Erkenntniss bildet, wiederum bedingt? Ist die göttliche Erleuchtung, auf welcher sie beruhen soll, etwas Uebernatürliches, oder ist sie etwas Natürliches? — Bacon scheint uns in seiner Lehre von dem thätigen Verstande auf diese Frage eine Antwort zu geben, welche kaum zu missverstehen sein dürfte. Er schliesst sich nämlich in seiner Auffassung des thätigen Verstandes ganz der Ansicht der arabischen Philosophen an. Der thätige Verstand ist ihm nicht eine wesentliche Kraft der individuellen Seele, sondern er ist ihm vielmehr ein von der individuellen Seele dem Sein nach getrenntes, von oben herab auf die Seele wirkendes und für alle Menschen einheitliches Princip. Was wir also möglichen Verstand nennen, das ist nichts Anderes, als die individuelle Seele, welche aus sich selbst zur Wissenschaft und Tugend nicht fähig

1) Ib. p. 6. c. 1. p. 446.

2) Ib. p. 6. c. 1. p. 446 sq. Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris: unus per illuminationes puras scientiales. Alius gradus consistit in virtutibus; tertius gradus est in donis Spiritus sancti; quartus est in beatitudinibus; quintus in sensibus spiritualibus; sextus in fructibus; septimus consistit in captibus et modis eorum, secundum quod diversi diversimode capiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui.

3) Ib. pag. 116.

ist, sondern diese Befähigung erst erhält durch den erleuchtenden Einfluss des thätigen Verstandes [1]. Bacon beruft sich für diese Ansicht zunächst auf das Zeugniss Alfarabi's und Avicenna's und deutet die hieher bezüglichen Aussprüche des Aristoteles im Sinne dieser Philosophen. Aber er ruft auch den heil. Augustin als Zeugen auf zur Bestätigung dieser Lehre, indem er das göttliche Licht, welches nach Augustinus den Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit erleuchten muss, und den Satz desselben Kirchenlehrers, dass wir alle Wahrheit in der unerschaffenen Wahrheit erkennen, in dem bezeichneten Sinne deutet [2]. Er scheint sich also unter dem thätigen Verstande Gott selbst gedacht zu haben.

Damit wäre also jene höhere göttliche Erleuchtung, welche die Grundlage der innern Erfahrung bilden soll, auf die Mittheilung des thätigen Verstandes reducirt. So verstehen wir es, wenn Bacon die Philosophie, welche zunächst aus der menschlichen Vernunft stammt, in letzter Instanz gleichfalls auf die göttliche Erleuchtung reducirt und sie so als ein Geschenk Gottes betrachtet [3]. Wir sehen aber auch, dass die mystische Erkenntniss, welche Bacon dem menschlichen Geiste vindicirt, folgerichtig nicht mehr als etwas rein Uebernatürliches im theologischen Sinne gefasst werden könne. Denn der Mensch ist nach seiner Lehre gar nicht erkenntnissfähig ohne die göttliche Erleuchtung; diese ist also etwas zu seiner Natur Gehöriges. So schlagen die mystischen Anklänge, welche sich bei Bacon finden, wiederum den naturalistischen Ton des arabischen Mysticismus an, und entfernen sich in demselben Grade von dem Boden der wahren christlichen Mystik. So konnte dieser Mysticismus wohl allerdings eine geeignete Handhabe jenes Spieles einer ungezügelten Phantasie sein, welches in den astrologischen Träumereien Bacons hervortritt, und wenn wir uns diese Träumereien

1) Ib. p. 2. c. 5. p. 26. Ponunt philosophi intellectum agentem et possibilem; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem; quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem, ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis. Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili.

2) Ib. p. 2. c. 5. p. 26 sq. Et Augustinus in soliloquiis et alibi dicit, quod soli Deo anima rationalis subjecta est in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus, et quamvis angeli purgent mentes nostras et illuminent et excitent multis modis, et sint ad animas nostras tanquam stellae respectu oculi corporalis, tamen Augustinus ascribit Deo influentiam principalem; soli Deo influentia luminis cadentis per fenestram ascribitur, et angelus aperienti fenestram comparatur secundum Augustinum. Et quod plus est, vult in pluribus locis, quod non cognoscimus aliquam veritatem, nisi in veritate increata et in regulis aeternis.

3) Ib. p. 2. c. 5. p. 26. — c. 3. p. 24 sq. — c. 7. p. 28.

aus dem nüchternen Standpunkte der Empirie, auf welchen sich Bacon in der Naturwissenschaft stellte, nicht erklären konnten, so finden sie nun in diesem naturalistischen Mysticismus, welchem Bacon huldigte, eine ziemlich ausreichende Erklärung.

Doch hält Bacon das Ansehen Avicenna's nicht so hoch, dass er demselben auch in seiner Lehre von der Entstehung der Formen in der Materie sich angeschlossen hätte, wiewohl solches folgerichtig zu erwarten gewesen wäre. Hier schlägt sich Bacon vielmehr auf die Seite der averroistischen Lehre. „Die Formen fliessen nach seiner Ansicht nicht aus der thätigen Ursache, nicht aus dem thätigen Verstande in die Materie ein, sondern sie sind vielmehr der Potenz nach schon in der Materie vorhanden, und die Thätigkeit der wirkenden Ursache beschränkt sich darauf, diese Formen aus der Potenz der Materie herauszuziehen. Diess geschieht dadurch, dass durch die wirkende Ursache die Materie dazu erregt wird, sich selbst durch eine in ihr liegende thätige Kraft zu verändern und zu gestalten [1]). Daher ist es auch falsch, eine Einheit der Materie in allen Dingen anzunehmen und alle Verschiedenheit der Dinge auf die Formen allein zu reduciren. Je nach den verschiedenen Formen gibt es vielmehr auch verschiedene Materien [2])."

Halten wir hier inne. Wir sehen, da, wo es sich um die höhern Gebiete der menschlichen Erkenntniss handelt, ist Bacon nicht so glücklich, wie da, wo er sich auf dem Gebiete der rein naturwissenschaftlichen Forschungen bewegt. Wir erkennen gern die Verdienste an, welche er sich um die Förderung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse erworben hat, und stellen ihn in dieser Beziehung unbedingt Albert dem Grossen zur Seite. Hier wird ihm sein Ruhm stets ungeschmälert bleiben. Aber wenn er dieses Gebiet verlässt und in den höhern Bereich der menschlichen Erkenntniss sich erhebt, da tritt er, wie wir gesehen haben, in die dunkeln Regionen des Arabismus ein und verstrickt sich in dem Zauberkreise derselben. Er kann es nicht, wie die grossen Scholastiker seiner Zeit, dahin bringen, den Arabismus zu überwinden; er gibt sich demselben gefangen. Aus dieser unreinen Quelle scheint er denn auch seine astrologischen Träumereien und Irrthümer zumeist geschöpft zu haben. Er hätte daher seine Klagen über die damalige wissenschaftliche Schulmethode sich wohl ersparen können. Diejenigen, über welche er im Interesse der Wissenschaft klagen zu müssen glaubte, hatten die Herrschaft des Arabismus abgeschüttelt und erhoben frei ihr Haupt, während er in vielfacher Beziehung vor diesem Götzen seinen Nacken beugte. Doch wir wollen gerne den Blick von diesem Schatten, welcher an ihm haftet, hinwegwenden und uns freuen, dass schon im Mittelalter die Naturwissenschaft so bedeutende Vertreter

1) Ib. p. 373. Generatio speciei.... oportet fieri.... per veram immutationem et eductionem de potentia activa materiae patientis. — 2) Ib. p. 88 sqq. Vgl. *Ritter,* G. d. Ph. Bd. 8. R. B.

gefunden hat, wie Roger Bacon solches war. Die Zeit des eigentlichen Aufschwunges der Naturwissenschaften sollte erst später kommen. Aber die Vorläufer dieser Zeit erscheinen schon im Mittelalter in leuchtender Grösse, und die Naturwissenschaft darf heut zu Tage gegen diese Grössen keineswegs undankbar sein.

3. Raymundus Lullus.

§. 244.

Die so eben bei Roger Bacon gemachte Erfahrung leitet uns zurück auf dasjenige, was bereits früher über die Verbreitung des Arabismus, insbesonders des Averroismus, unter den christlichen Völkern gesagt worden ist [1]). Wir haben gesehen, dass der Averroismus sowohl im Gebiete des praktischen Lebens, als auch im Bereiche der Schule sich vielseitig unter den christlichen Völkern Geltung zu verschaffen suchte. Beiderseits waren die Wirkungen dem Charakter der Lehre entsprechend. Im Gebiete des praktischen Lebens wurde die Fahne des Averroismus aufgepflanzt von solchen, welche mit dem christlichen Glauben und mit der christlichen Sitte bereits innerlich zerfallen waren. Zu keiner Zeit fehlt es ja an solchen Menschen, welche, weil sie ihren Leidenschaften keinen Zügel anlegen wollen, mit dem christlichen Glaubens- und Sittengesetze in Conflict kommen, und aus diesem Conflicte dann nur dadurch einen Ausweg finden zu können glauben, dass sie das Joch jenes Gesetzes abwerfen, um durch Nichts mehr in ihren Bestrebungen beschränkt zu sein. Wie hätte es denn im Mittelalter, wo der Glaube zwar gross, aber auch die Leidenschaft gross war, an solchen Menschen fehlen können! Für solche Menschen nun war der Averroismus wie geschaffen. Indem derselbe alle göttliche Vorsehung über die individuellen Menschen aufhob, die persönliche Unsterblichkeit der Seele läugnete, und in Sachen der Religion den Indifferentismus zum Princip erhob, raubte er zwar dem Menschen allen und jeden Trost in den widrigen Wechselfällen dieses Lebens und alle Aussicht auf eine bessere Zukunft; aber er schmeichelte auch dem thierischen Menschen, indem er ihn von einem über ihm stehenden göttlichen Sittengesetze losband und so den Leidenschaften desselben freien Spielraum gewährte. Daher wurde denn für jene, welche dem Christenthume in Erkenntniss und Leben sich entfremdet hatten, Averroes der Held des Tages. Der Averroismus wurde die Philosophie des Libertinismus. Averroisten und Libertiner wurden gleichbedeutende Begriffe [2]). Wenn es wahr ist, was Petrarka aus persönlicher Erfahrung von den Averroisten seiner Zeit erzählt, — und wir haben keinen Grund, seine Wahrhaftigkeit zu bezweifeln, —

1) Vgl. oben §. 88. S. 308 ff. — 2) *Renan,* Averroes et l'Averroisme, p. 232.

so war es kein Wunder, wenn die Averroisten im Mittelalter als die Repräsentanten der Frivolität und der Gottlosigkeit galten. Er beschreibt sie als allen christlichen Glaubens baar und ledig, als leichtfertig spottend über die höchsten Geheimnisse des Christenthums, welche sie als Ammenmährchen erklärten, während sie, ganz im Geiste der averroistischen Lehre, sich selbst die Erkenntniss der reinen Wahrheit zuschrieben [1]). Die sittliche Verwilderung ging damit Hand in Hand.

So war es im Gebiete des praktischen Lebens. Im Bereiche der Schule waren da, wo der Averroismus Aufnahme fand, die Folgen nicht minder verhängnissvoll. Man trug ohne Scheu die Lehren des Averroismus als philosophische Wahrheit vor, selbst jene Lehren, welche im offenen Widerspruch mit dem christlichen Glauben standen. Man trug kein Bedenken, den Satz aufzustellen, die Artikel des christlichen Glaubens erwiesen sich auf dem Standpunkte und vor dem Richterstuhle der natürlichen Vernunft als falsch und unmöglich, und es könne diese ihre innere Unwahrheit und Unmöglichkeit philosophisch bewiesen werden. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus also könne man die christlichen Glaubensartikel als wahr annehmen; wenn es sich um die Vernunft und um die vernünftige Einsicht handle, da ergebe sich als das Wahre das Gegentheil von dem, was der Glaube lehrt [2]). So setzten die Averroisten Vernunft und Glaube in einen unlösbaren Gegensatz zu einander und eigneten sich so den ächt arabistischen Satz an, dass etwas in der Philosophie wahr, in der Theologie falsch sein könne, und umgekehrt. Es war besonders an der Universität Paris, wo die Averroisten ihr Spiel trieben [3]). Dass solche Grundsätze für Glaube und Wissenschaft verhängnissvoll sein mussten, ist klar. Der Mensch ist nun einmal nicht im Stande, zwei widersprechende Sätze zu gleicher Zeit in seinem Bewusstsein als wahr anzuerkennen. Einer der beiden Gegensätze muss immer dem andern weichen, weil das menschliche Bewusstsein dieselben zugleich unmöglich ertragen kann. Entweder der Glaube oder die Wissenschaft muss, wenn beide Widersprechendes lehren, vom menschlichen Bewusstsein ausgestossen werden. Das eine ist so verhängnissvoll wie das andere. Aber allerdings wird diese Gefahr dem Glauben näher liegen, als der Wissenschaft, eben weil der Glaube auch Uebervernünftiges lehrt und somit eine gewisse Verdemüthigung der Vernunft fordert, zu welcher diese um so weniger geneigt sein

1) *Petrarca,* Senil. l. 5 ep. 3. (Opp. t. 2. p. 796. cf. p. 1055.)

2) *Raymund. Lullus,* Duodecim principia phil., prooem. (Asserunt Averroistae), quod secundum meum modum intelligendi (es spricht die „Philosophie"), videlicet intelligibile, quod est meum subjectum, fides catholica est erronea atque falsa: sed per credere ipsam veram esse dicunt. — Articuli fidei sacrosanctae, Introductio. — Duod. princ. phil. c. 4.

3) Cf. Ibid. Duod. princ. phil., Prooem.

wird, wenn sie das stolze Bewusstsein in sich nährt, dass sie die christlichen Glaubensartikel als innerlich unwahr und widersprechend erweisen könne. Und eben deshalb hat sich denn auch der Averroismus, wie wir so eben gesehen haben, wenn er aus dem Bereiche der Schule heraus trat und in's Leben sich übersetzte, stets dadurch charakterisirt, dass er den christlichen Glauben abwarf, demselben feindlich gegenüber trat und eine schrankenlose Ungebundenheit im Denken und Handeln zum Princip erhob.

Wir mussten diese Bemerkungen vorausschicken, um uns das Verständniss des Standpunktes, des Strebens und der Lehre des Mannes zu ermöglichen, welcher uns im Folgenden zu beschäftigen hat. Suchen wir zuerst in Kürze ein Bild der Lebensgeschichte dieses eigenthümlichen Mannes zu entwerfen.

Raymundus Lullus wurde um das Jahr 1235 auf der Insel Majorka aus einer vornehmen Familie geboren. Er lebte als Jüngling bis zu seinem dreissigsten Jahre als Cavalier am Hofe des Königs Jacob von Arragonien und fröhnte hier der weltlichen Lust, allen Thorheiten und Lastern, bis ihn endlich die göttliche Gnade ereilte und zur Umkehr brachte. Der Anblick einer hässlichen Krankheit an einer Person, welche vorher zu ihm in unerlaubten Beziehungen gestanden hatte, machte einen derartigen Eindruck auf ihn, dass er in sich ging und seinem bisherigen Treiben entsagte. Er verliess nun Alles und begab sich in die Einsamkeit, um von nun an in Entsagung und Selbstverläugnung Christo allein zu dienen und zur Verbreitung des Evangeliums unter den Ungläubigen nach Kräften beizutragen. Dazu bedurfte es aber der Wissenschaft. Mit allem Eifer suchte er dieselbe sich anzueignen. Zehn Jahre lag er den Studien ob. Das Arabische lernte er von einem Sklaven. Das Studium der Wissenschaft fiel ihm schwer. Er flehte zu Gott, anhaltend und unablässig, dass er ihn erleuchten möchte. Da wurde ihm denn durch göttliche Erleuchtung und Inspiration, wie er meinte, eine neue Methode — „die grosse Kunst" — zu Theil, und durch diese glaubte er sich in Stand gesetzt, „ohne Anstrengung des Lernens und Nachdenkens über alle Fragen der Wissenschaft Auskunft zu geben." In dieser „grossen Kunst" glaubte er nun Alles zu besitzen, was für die Ausführung seiner Absichten nothwendig war. Er begab sich (um 1275) nach Paris und dann nach Rom, um daselbst einerseits seine „grosse Kunst" zur Geltung zu bringen, und andererseits Unterstützung für seine Plane zur Bekehrung der Ungläubigen sich zu verschaffen. Einige Jahre später begab er sich selbst als Missionär nach Afrika. Eine Disputation mit einem Saracenen zu Tunis brachte ihn aber in Lebensgefahr, und nur mit Mühe erlangte er seine Freilassung, nachdem er vorher hatte versprechen müssen, nie mehr nach Afrika zurückzukehren. Nach seiner Rückkehr zog er eine Zeit lang an allen Hauptorten Europa's herum, um den Eifer der geistlichen und weltlichen Fürsten für die Bekehrung

der Muhamedaner anzufachen, und um zugleich seine „grosse Kunst“ zu lehren. Dieser suchte er auf alle Weise Eingang zu verschaffen. Bei diesem seinem unermüdlichen Streben, die Araber für das Christenthum zu gewinnen, bei diesen grossen Anstrengungen, Mühen und Leiden, denen er sich zu diesem Zwecke unterzog, musste ihm natürlicherweise das Hereinschleichen der arabischen Philosophie, und insbesondere des Averroismus, in die christlichen Schulen ein Gräuel sein. Er sah hierin einen Abfall vom Christenthum und einen Anschluss an diejenigen, welche er mit aller Mühe für das Christenthum zu gewinnen strebte. So ward er zum entschiedenen Gegner der averroistischen Richtung im Schoosse der christlichen Schulen und bekämpfte dieselbe mit allen Mitteln, welche ihm sein nicht zu unterschätzendes Talent und seine nicht unbedeutende Gelehrsamkeit an die Hand gab. Späterhin ging er wiederholt nach Afrika hinüber, wurde aber wiederum gefangen genommen und in's Gefängniss geworfen, aus welchem ihn erst genuesische Kaufleute befreiten. Ja selbst in seinem höchsten Alter gönnte er sich noch keine Ruhe; zum dritten Male begab er sich, das Martyrium suchend, nach Afrika, wurde aber neuerdings zu Tunis eingekerkert und grausam misshandelt. Auch dieses Mal befreiten ihn genuesische Kaufleute. Er starb aber in Folge der erlittenen Misshandlungen auf der Rückreise, im Jahre 1315, achtzig Jahre alt.

Wenn Raymundus Lullus, wie wir gesehen haben, während seines ganzen Lebens rastlos thätig war in der Verfolgung seiner Pläne, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auch seine schriftstellerische Thätigkeit in's Erstaunliche gehen sehen. Antonius führt in seiner spanischen Bibliothek [1]) nicht weniger als gegen vierhundert Schriften des Lullus auf, und zwar von dem mannigfaltigsten Inhalte, über Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medicin, Politik u. s. w. Doch muss man, um diese schriftstellerische Fruchtbarkeit zu erklären, bedenken, dass eine Menge von kleinern Schriften, die wir blosse Flugblätter nennen würden, den grössern Theil der genannten Sammlung ausmachen, und dass Lullus eine und dieselbe Schrift mehrmals in veränderter Gestalt und in einer andern Sprache herauszugeben gewohnt war [2]). Dennoch aber füllen die Werke des Lullus in der von Salzinger besorgten Mainzer Ausgabe (1721—1742) zehn Foliobände. Wir können sie natürlich hier nicht alle namentlich aufführen. Die Schriften, welche sich auf die „grosse Kunst“ beziehen, wurden auch gesondert zu Strassburg gedruckt unter dem Titel: „Opera ea, quae ad inventam a Lullo artem universalem pertinent. Argentorati, 1598, 1607 und 1617.“ Diese Sammlung enthält: die „Ars brevis,“ dann

1) *Nicolai Antonii,* Bibliotheca Hispanica, T. II.

2) Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 833.

die Schrift „De auditu cabbalistico," ferner „Duodecim principia philosophiae, seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas," die „Logica nova," die Tractate „De venatione medii inter subjectum et praedicatum" und „De conversione subjecti et praedicati per medium," die „Rhetorica," die „Ars magna" und endlich die Schrift: „Articuli fidei sacrosanctae." Nehmen wir dazu noch den Commentar des Lullus zu den Sentenzen, das Buch „De ascensu et descensu intellectus," „Liber contemplationis," „Planctus Raymundi," „Liber de arte amativa," „Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis," „Liber de forma Dei sive parva ars pro cognoscendo Deum," „Liber de efficiente et effectu," „Liber de virtute," „Liber de substantia et accidente, in quo probatur Trinitas," „Liber de civitate mundi": — dann werden wir wohl so ziemlich eine Zusammenstellung der wichtigsten Schriften des Lullus vor uns haben.

§. 245.

Es ist schon erwähnt worden, dass Lullus in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit es ganz besonders auf die Bekämpfung der Averroisten im Schoosse der christlichen Schulen abgesehen hatte. In seinem Buche: „Duodecim principia philosophiae" tritt die Philosophie mit ihren zwölf Principien (Forma, materia, generatio, corruptio, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, motus, intellectus, voluntas und memoria) vor Lullus auf und beklagt sich vor ihm bitter über die Schmach und die Unbild, welche ihr zu Paris von den Averroisten angethan werde, indem diese von ihr behaupteten, dass sie vermöge ihres Wesens dazu angethan sei, die Artikel des katholischen Glaubens nach der Vernunft als falsch und irrthümlich erklären zu müssen. Sie (die Philosophie) fordert ihre zwölf Principien auf, ihr zu bezeugen, dass sie durchaus nicht hinterlistig und feindlich gegen die Theologie sei, sondern als treue Magd gegen dieselbe sich bewähre. Sämmtliche Principien bestätigen ihr solches; nur der Verstand (intellectus) schweigt; und erst nachdem er aufgefordert worden, sich zu erklären, antwortet er, er sei zu Paris (von den Averroisten) ganz verfinstert worden durch falsche philosophische Lehren, er sei dadurch fast erstickt und habe kaum mehr Kraft, Athem zu holen; es bleibe Nichts anderes mehr übrig, als dass Gott der Herr durch den König der Franken ihn unterstütze und aus der erstickenden Atmosphäre dieser falschen philosophischen Lehren ihn herausziehe. Lullus selbst wird dann gebeten, diese Angelegenheit vor den König der Franzosen zu bringen, und ihn zum Einschreiten gegen das Gebahren der Averroisten in Paris zu veranlassen. Er verspricht auch es zu thun, nachdem jedes der zwölf Principien vor ihm seine Sache vertreten und

gezeigt hat, dass es der Theologie nicht feindlich gegenüberstehe, sondern überall mit derselben im Einklang sich befinde [1]).

Man sieht hieraus, dass Lullus der Behauptung der Averroisten, dass die Vernunft etwas Anderes und Entgegengesetztes lehre als der Glaube, und dass deshalb der christliche Glaube im Angesichte der Vernunft als falsch und irrthümlich sich erweise, mit aller Entschiedenheit entgegentritt, ja dass er indirect sogar die weltliche Gewalt auffordert, diesem Gebahren der Averroisten Einhalt zu thun. Mag man von dem letztern denken, was man will: darin, dass er jene falsche Ansicht der Averroisten bekämpfte, war er entschieden in seinem Rechte. Mit Recht bemerkt er, dass, wenn einmal ein Lehrsatz vom Standpunkte der Vernunft aus einfach und wahrhaft als falsch und widersprechend sich darstelle, derselbe dann unmöglich mehr als wahr betrachtet und angenommen werden könne, auch nicht durch den Glauben [2]). Allein obgleich Lullus hierin im Rechte war, so liess ihn doch der Eifer des Kampfes weiter gehen, als billig war. Lullus liess sich zum andern, zum entgegengesetzten Extrem forttreiben. Statt nämlich damit sich zu begnügen, den Averroisten gegenüber darzuthun, dass die Vernunft nicht etwas dem Glauben Entgegengesetztes lehre, statt sich darauf zu beschränken, zu beweisen, dass die Geheimnisse des Glaubens nicht gegen die Vernunft seien: geht er vielmehr so weit, zu behaupten, die Vernunft vermöge alle Geheimnisse des Christenthums, ja auch das rein Thatsächliche in demselben aus sich allein apodictisch zu beweisen, so also, dass die hiefür aufgebrachten Vernunftgründe vollkommen demonstrativ und zwingend seien [3]). Diese Annahme gilt ihm als unabweisbar. Wer dieselbe in Abrede stellt, sagt er, der nimmt entweder an, dass sowohl der Inhalt des Glaubens, als auch der Ursprung desselben aus Gott unbeweisbar sei. Allein dann ist es unmöglich, dass man dem Glauben anhange, und ebenso unmöglich, dass Gott denjenigen, welcher den Glauben nicht annimmt, dafür zur Strafe ziehe. Oder man sagt, der Inhalt des Glaubens sei unbeweisbar; bewiesen aber könne werden, dass der Glaube seinen Ursprung in Gott habe. Allein wenn einmal

1) Duodecim principia philosophiae. (ed. Argentorati 1617.) prooem p. 112 sq. Cf. conclus. libr. p. 145 sq.

2) Ib. c. 4. p. 126. Averroista Christianus asserit, quod secundum modum intelligendi impossibile est, Deum esse trinum in personis, et verbum incarnatum: sed dicit se credere, quod Deus sit trinus in personis, et verbum incarnatum, cum se dicat esse Catholicum: et ideo Catholicus et Averroista se habent contradictorie, *quoniam si vere et simpliciter est impossibile, trinitatem et incarnationem esse, impossibile est, fidem catholicam veram esse.*

3) Articuli fidei sacrosanctae (ed. Argent. 1617) Introductio, pag. 920. Deus, in virtute tua sperantes, et de tua gratia confidentes, intendimus probare articulos fidei per necessarias rationes. Cf. Ibid. Causa fin. tract. p. 966.

das letztere zugegeben ist, dann ist damit auch zugegeben, dass der Inhalt des Glaubens nothwendig wahr sei, weil Gott uns nicht täuschen kann. Und ist der Glaubensinhalt nothwendig wahr, dann ist er auch beweisbar. Oder endlich man nimmt an, dass der Glaubensinhalt beweisbar sei, nicht aber sein Ursprung aus Gott. Aber wenn der Glaubensinhalt als nothwendige Wahrheit erweisbar ist, dann folgt daraus von selbst, dass derselbe aus Gott sei, weil Gott allein die Quelle alles Wahren und Guten ist. Man muss daher daran festhalten, dass der Glaube sowohl nach seinem Inhalte, als auch nach seinem Ursprunge aus Gott durch apodictische und nöthigende Beweise begründet werden könne [1]).

Und in der That, gestehen ja die Theologen selbst zu, dass man jeden Einwurf, welcher gegen die Geheimnisse des Glaubens vom Standpunkte der Vernunft aus gemacht wird, aus der Vernunft in ganz apodictischer Weise zu lösen vermöge. Daraus folgt nothwendig, dass man auch die Geheimnisse selbst durch apodictische Beweise begründen könne. Die eine Position schliesst die andere in sich. Wer annimmt, die Beweise gegen den Glauben könnten apodictisch widerlegt werden, ebenso aber auch die Beweise für den Glauben, der verwickelt sich in einen unlösbaren Widerspruch; denn zwei entgegengesetzte Schlüsse in Bezug auf ein und dasselbe können nicht zusammenbestehen [2]).

Man könnte allerdings einwenden, dass durch die Annahme, die Mysterien des Glaubens seien aus der Vernunft apodictisch erweisbar, das Verdienst des Glaubens geschmälert werde, ja dem Glauben selbst Eintrag geschehe. Allein diese Befürchtung ist grundlos. Denn der

1) Ib. Introductio, p. 917 sq. Aut intendunt dicere, quod ipsa fides in se sit magis improbabilis, quam probabilis, et etiam quantum ad Deum, videlicet quod magis sit improbabile, ipsam a Deo esse, quam non esse a Deo. Et in hoc casu nullus debet tali fidei, quae in se, et quantum ad hoc, quod sit a Deo, est magis improbabilis quam probabilis, adhaerere, nec non adhaerendo potest a justo judice condemnari: imo adhaerendo stultus est, eo quod facit contra rationem, improbilitati adhaerendo, et probabilitatem deserendo. Aut intendunt dicere, quod ipsa fides in se est magis improbabilis, quam probabilis, sed probabile, quod sit a Deo. Et in hoc casu, si probabile est, quod sit a Deo, sequitur, quod ipsa est probabilis, et si verum est, quod sit a Deo, ipsa est vera et necessaria. Cum enim Deus sit summa veritas et summa sapientia, quae non fallit nec fallitur, si ipse dicit illa esse, ergo est verissimum. Si enim cuilibet experto in sua scientia credendum est: ergo multo plus experientissimo et sapientissimo in omnibus. — Nec tertium possunt dicere, utpote quod ipsa fides est probabilis, sed quod sit a Deo, hoc est magis improbabile quam probabile. Cum enim fides catholica jubeat Deum diligi super omnia et perfectiones divinas ponat in superlativo gradu perfectionis, qui dari possit: et per consequens sit bona et optima (fides), et omne bonum sit a Deo tanquam a summo bono: sequitur necessario, quod ipsa sit a Deo: ergo est necessaria. 2) Ib. l. c. p. 918.

Gläubige sucht die Beweise nicht, um dadurch zum Glauben zu gelangen. Und wenn er auch durch die Beweise zur vernünftigen Einsicht in die Glaubenswahrheiten gelangt, so ist diese Einsicht eine geistige Speise, welche er dem Glauben selbst verdankt, und weit entfernt, dass dadurch der Glaube in ihm ausgelöscht würde, wird derselbe vielmehr in dem Grade vollkommener, als die vernünftige Einsicht vollkommener wird, ähnlich wie das Oel, das in einem Gefässe mit Wasser über dem Wasser schwimmt, um so höher steigt, je mehr das Wasser in dem Gefässe steigt [1]).

Damit ist, wie man leicht sieht, eine ganz eigenthümliche Verhältnissbestimmung zwischen Glaube und wissenschaftlicher Erkenntniss angedeutet. Es wird unsere Aufgabe sein, dieser Verhältnissbestimmung zwischen Glauben und Wissen, wie sie von Lullus gegeben wird, weiter nachzuforschen. Lullus definirt den Glauben in folgender Weise: „Fides est habitus a Deo datus, per quem intellectus intelligit super vires suas ea, quae per suam naturam attingere non potest, ut puta articulos fidei et hujusmodi [2]).“ Diese Definition scheint allerdings auf den ersten Blick hinreichend correct zu sein; allein wenn man die Sache weiter verfolgt, so erscheint sie doch in einem andern Lichte. Die Inhabilität des Verstandes zur Erkenntniss dessen, was durch den Glauben gegeben wird, ist denn doch hier im Grunde nur eine relative und zwar allgemein, nicht etwa blos in Bezug auf die in der Offenbarung eingeschlossenen Vernunftwahrheiten, sondern auch in Bezug auf die Mysterien, weil ja nach der Ansicht des Lullus auch die Mysterien apodictisch aus der Vernunft bewiesen werden können. Ist aber die Inhabilität des menschlichen Verstandes zur Erkenntniss *aller* Wahrheiten nur eine relative, so kann der Glaube nur den Werth einer gewissen Disposition haben, durch welche jene relative Inhabilität des Verstandes zur Erkenntniss gehoben, und so der Verstand in den Stand gesetzt wird, die Bahn seiner Erkenntniss zu

1) Ib. Causa fin. tract. p. 966. Et si dicatur, quod velle rationibus inniti deroget fidei ut fidelium merito, dicimus, quod fideles, qui non quaerunt intelligere ut credant, sed credentes, quod si non crediderint, non intelligent, fidem simpliciter et constantissime amplectentes, ad tantam possunt in virtute ejusdem fidei sublimitatem intelligentiae elevari, quod ipsa fides, quae voluntatis firmiter credentium erat pabulum et fomentum, sua fundamenta, quibus innititur, necessarias sc. rationes, ministrabit eisdem, ut sint eorum pabulum intellectus: ipsa enim fides ad instar supernatantis olei in sublime consurgens tanto ad altiorem gradum in eisdem credentibus elevatur, quanto intellectus multiplicatis necessariis rationibus altiorem sibi scalam erexit, eo quod ipsa fides, intellectum in seipsa fundans, eumque investigando continue concomitans et confortans supra intellectus vires et potentiam excandescit, quia fatigari nesciens semper nititur intensius et altius ad credendum, propter quod fides in altius erigitur et meritum credentium ampliatur.

2) Philosophiae principia, c. 3. p. 123. Ars magna (ed. Argentor. 1617.) part. 9. c. 64. p. 457.

beschreiten. Der Glaube hat dann seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern nur in der intellectuellen Erkenntniss, zu deren Ermöglichung und Förderung er bestimmt ist. Das gesteht denn auch Lullus offen zu. Wie die Tugend der Liebe, sagt er, dazu bestimmt ist, den Willen zum Acte der Liebe Gottes zu disponiren, so zielt auch der Glaube dahin, den Verstand zur intellectuellen Erkenntniss des vorher blos geglaubten Gegenstandes zu disponiren. Und wie der Wille Gott nicht lieben könnte ohne die Charitas, so vermöchte auch der Verstand Gott nicht zu erkennen ohne den Glauben [1]). So verstehen wir es denn auch, wenn Lullus sagt, dass durch die nachfolgende wissenschaftliche Erkenntniss der Glaube nicht aufgehoben werde, sondern vielmehr im Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntniss gleichfalls an Vollkommenheit fortschreite. Da der Verstand im Stande einer relativen Inhabilität zur intellectuellen Erkenntniss der Wahrheit sich befindet, so muss die Disposition, durch welche jene Inhabilität in ihm gehoben wird, auch permanent in ihm sein, weil er, im Falle sie verschwände, wiederum in den Stand jener Inhabilität zurücksinken würde. Wie daher, um mit Lullus zu sprechen, die Charitas nicht corrumpirt wird, wenn der Wille Gott actu liebt, so wird auch der Glaube nicht corrumpirt, wenn der Verstand zur Erkenntniss fortschreitet [2]). Ja es muss vielmehr der Glaube als Disposition des Verstandes zur Erkenntniss in demselben Masse vollkommener werden, als die wissenschaftliche Erkenntniss vollkommener wird, weil die Disposition und die Thätigkeit, zu welcher sie disponirt, mit einander im Verhältniss stehen, also die Vollkommenheit der einen mit der Vollkommenheit der andern im geraden Verhältnisse wachsen muss. Das ist der Sinn der bei Lullus immer wiederkehrenden Vergleichung des Glaubens mit dem

1) Ars magna, prs 9. c. 63. p. 455. Deus est intelligibilis per suam naturam. Et ipse causat, quod intellectus humanus intelligat multum per naturam, Deo habituante illum de fide, ut ipse cum fide adjuvet eum ad intelligendum. Intellectus enim plus potest ascendere ad primum intelligibile, videlicet ad Deum, cum duobus habitibus, quam cum uno tantum, sicut ipse plus potest cum prudentia et fortitudine, quam cum prudentia tantum: quando intellectus intelligit objectum primum, fides disponit ipsum intellectum ad intelligendum, sicut charitas disponit voluntatem ad amandum objectum primum. Et sicut voluntas non posset amare objectum primum sine caritate, sic intellectus non potest intelligere objectum primum sine fide.... Fides est virtus existens habitus in intellectu: alioquin fides non posset esse virtus, neque habitus, sicut caritas, quae non posset esse habitus, nisi voluntas esset ei subjectum. Et ideo sicut caritas facit ascendere voluntatem ad amandum objectum virtuose: sic fides facit ascendere intellectum ad intelligendum objectum virtuose.

2) Ib. l. c. Sicut caritas non corrumpitur, quando voluntas amat primum objectum, sic fides non destruitur, quando intellectus intelligit primum objectum. Nam potentia non contradicit suae dispositioni communi; per illam enim ascendit et fortificatur.

Oel, welches über dem Wasser schwimmend in demselben Verhältnisse steigt, wie das Wasser [1]). Das Glauben, sagt er, ist nicht der Zweck des Verstandes, sondern die vernünftige Einsicht, das „intelligere;" aber der Glaube ist das Instrument, dessen jener sich bedient und bedienen muss zur Erlangung der vernünftigen Einsicht, und das ihm im Fortschritte dieser Einsicht stets in gleicher Weise nothwendig bleibt [2]). Wie derjenige, welcher eine Leiter besteigt, zuerst den einen und dann den andern Fuss einsetzt, und durch fortwährende Wiederholung dieser Operation stets höher sich erhebt, so muss auch der Verstand, um zur Höhe der Erkenntniss zu gelangen, so zu sagen zwei Füsse gebrauchen, den Fuss des Glaubens und den Fuss des Denkens. Den Fuss des Glaubens muss er zuerst einsetzen: dann folgt der Fuss des Denkens, dann wiederum der des Glaubens, und so steigt er auf beiden Füssen gradatim die Leiter der Erkenntniss hinan [3]). Und es ist wohl zu bemerken, dass dieser Gang der Erkenntniss für *alle* Wahrheiten, die der Verstand erkennt, massgebend ist. Es ist in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen Vernunftwahrheiten und Mysterien. Wie der Verstand fähig ist, unter der Voraussetzung der Disposition des Glaubens nicht etwa blos die Vernunftwahrheiten, sondern auch die Mysterien apodictisch zu beweisen, so ist er ohne den Glauben ebenso inhabil, die Vernunftwahrheiten, wie die Einheit, Ewigkeit, Unendlichkeit Gottes u. s. w. genügend zu erkennen, wie die Mysterien. In beiderseitiger Beziehung ist der Glaube in gleicher Weise nothwendig [4]).

Betrachten wir uns nun diese Lehrsätze näher, so lässt es sich nicht verkennen, dass hier der Glaube, obgleich er für alle Erkenntniss des Verstandes als nothwendig erachtet wird, im Grunde doch nur als eine vorläufige Anticipation dessen betrachtet wird, was der Verstand seiner Bestimmung gemäss zur wissenschaftlichen Erkenntniss erheben soll. Der Glaube ist somit im Unterschiede vom Denken keine eigene Erkenntnissquelle, sondern er ist blos etwas, was dem Denken als Disposition vorangehen muss, damit dieses sich bethätigen und zum Ziele der Erkenntniss gelangen könne. Das ist aber wesentlich der Standpunkt

1) Phil. princ. c. 3. p. 123. Ars magna, prs. 9. c. 63. p. 454 sq.

2) Ib. l. c. p. 456. Credere non est finis intellectus, sed intelligere; verumtamen fides est suum instrumentum ad elevandum suum intelligere cum credere; et ideo sicut instrumentum consistit inter causam et effectum: sic fides consistit inter intellectum et Deum, influxa fide a Deo in subjectum, ut per ipsum quiescat in objecto primo.

3) Ib. l. c. p. 456.

4) Ib. l. c. p. 454. Intellectus non potest tantum objectare Deum, quantum ipse objectabilis est. Ideo bonitas divina est ratio Deo, quod praeponat se intellectui humano, objectando et credendo.... Et tunc temporis intellectus objectat Deum, credendo, ipsum esse *unum, infinitum et aeternum, creatorem,* salvatorem et hujusmodi. Et hoc facit supra suam naturam: et talem objectionem dicimus esse sanctam fidem admirabilem et bonam.

der gnostischen Theosophie. Dieser ist es ja eigenthümlich, die Nothwendigkeit des Glaubens für jegliche Erkenntniss bis zum Uebermass zu urgiren; aber während sie dieses thut, hebt sie zugleich das Wesen des Glaubens auf, indem sie denselben als eine blosse Disposition zur wissenschaftlichen Erkenntniss betrachtet, und auf Grundlage dieser Disposition dem Verstande die Fähigkeit zuschreibt, alle Wahrheiten, auch die Mysterien, aus der blossen Vernunft zu deduciren [1]). Wir müssen folglich den Standpunkt des Lullus entschieden als den gnostisch-theosophischen bezeichnen. Wenn daher auch hin und wieder Stellen in seinen Werken vorkommen, in welchen er die Unbegreiflichkeit der göttlichen Geheimnisse betont, so weiss man, dass ja alle Theosophen gerne von einer solchen Unbegreiflichkeit sprechen, aber in praxi nichts weniger als geneigt sind, sie anzuerkennen.

§. 246.

Mit dieser theosophischen Richtung des Lullus nun hängt zusammen seine „grosse Kunst“ (ars magna), mit welcher wir uns daher unverweilt zu beschäftigen haben. Durch seine „grosse Kunst“ glaubte Lullus einen vollständigen Umschwung in der wissenschaftlichen Forschung herbeiführen zu können. Den Zweck derselben gibt er selbst also an: Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Principien. Alle setzen daher wiederum eine allgemeine Wissenschaft voraus, deren Principien in der Weise allgemein sind, dass sie die Principien aller besondern Wissenschaften implicite in sich enthalten. Wenn nun der Verstand diese allgemeine Wissenschaft sich aneignet, so ist er dadurch, dass er deren allgemeine Principien auf die besondern Wissenschaften nach einer bestimmten Methode anwendet, in den Stand gesetzt, diese besondern Wissenschaften mit Leichtigkeit sich eigen zu machen. Diese allgemeine Wissenschaft nun, resp. die Principien derselben und die Methode ihrer Anwendung zu entwickeln und darzulegen, das sei der

1) Wie wenig der Glaube allein ohne die Wissenschaft dem Lullus gilt, zeigt sich klar aus der prop. 97, welche Eymerich (wir werden weiter unten auf diesen Namen zu sprechen kommen) aus den Lulli'schen Schriften ausgezogen hat. Sie lautet also: Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministerialibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem: sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem, quam per fidem. Dazu die prop. 98: Qui cognoscit per fidem ea, quae sunt fidei, potest decipi; sed qui cognoscit per rationem, non potest falli. Nam fides potest errare et non errare. Et si homo errat per fidem, non habet tantam culpam, quam si erraret per rationem. Et sicut verius cognoscimus ea, quae videmus, quam ea, quae palpamus, ita verius sumus dispositi ad cognoscendam veritatem per rationem, quam per fidem. Sed sicut palpando aliquando invenimus veritatem: ita etiam quandoque per fidem cognoscimus veritatem, sicut caeci, qui aliquando inveniunt, quae volunt, aliquando non.

Zweck der von ihm erfundenen „grossen Kunst[1]).“ Hienach ist die „grosse Kunst“ des Lullus nichts anderes, als „eine logisch-mathematische Methode, gewisse Klassenbegriffe zu combiniren und damit alle wissenschaftlichen Aufgaben zu lösen: eine auf die Topik des Aristoteles gegründete allgemeine Erfindungskunst. Sie will eine allgemeine Anleitung zur Erfindung desjenigen sein, was sich von jedem Gegenstande wissenschaftlich erforschen, bestimmen, unterscheiden und erweisen lasse.“ Folgendes möge dazu dienen, die Sache anschaulich zu machen.

Lullus unterscheidet neun Subjecte, neun absolute, neun relative Prädicate, neun Tugenden, neun Laster und neun Fragen. Dieselben stellt er in einer bestimmten Reihe unter einander, und bezeichnet dann jede Reihe mit einem bestimmten Buchstaben: was er das Alphabet der „grossen Kunst“ nennt[2]). Wir wollen die Formel, deren er sich dabei bedient, zur Veranschaulichung des Ganzen hier beisetzen:

1) Ars magna, prooem. p. 218. Quoniam intellectus humanus est longe magis in opinione quam in scientia constitutus: quia quaelibet scientia habet sua principia propria et diversa a principiis aliarum scientiarum: idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali. Et ratio hujus est, ut cum ipsis principiis alia principia subalternata sint et ordinata et regulata: ut intellectus in ipsis scientiis quiescat per verum intelligere, et ab opinionibus erroneis sit remotus et prolongatus. Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae perfacile acquiri.

2) Ib. prs. 1. pag. 219. Ars brevis, (ed. Argent. 1617.) prs. 1. c. 1.

Alphabetum seu principia hujus artis sunt aut:		A.	B.	C.	D.	E.	F.	G.	H.	I.	K.
Praedicata	Absoluta	Bonitas,	Magnitudo,	Aeternitas seu Duratio,	Potestas,	Sapientia,	Voluntas,	Virtus,	Veritas,	Gloria.	
	Relata seu respectus	Differentia,	Concordantia,	Contrarietas,	Principium,	Medium,	Finis,	Majoritas,	Aequalitas,	Minoritas.	
Quaestiones:		Utrum?	Quid?	De quo?	Quare?	Quantum?	Quale?	Quando?	Ubi?	Quomodo? Cum quo?	
Subjecta:		Deus,	Angelus,	Coelum,	Homo,	Imaginatio,	Sensitiva,	Vegetativa,	Elementativa,	Instrumentativa.	
Virtutes:		Justitia,	Prudentia,	Fortitudo,	Temperantia,	Fides,	Spes,	Charitas,	Patientia,	Pietas.	
Vitia:		Avaritia,	Gula,	Luxuria,	Superbia,	Acidia,	Invidia,	Ira,	Mendacium,	Inconstantia.	

Die absoluten und relativen Prädicate, welche in den ersten zwei

Reihen stehen, nennt Lullus auch die Principien, weil sie Alles unter sich begreifen. Die neun Fragen dagegen nennt er auch die Regeln, weil sie eben die Regeln angeben, nach welchen in der „grossen Kunst" mit den angeführten Elementen zu operiren sei. Um was es sich nun aber in dieser ganzen Operation handelt, ist nichts anderes, als die verschiedenartige Combination dieser Elemente, um daraus verschiedene Sätze zu gewinnen. So können denn vor Allem die Principien selbst in verschiedener Weise miteinander combinirt werden. Combiniren wir z. B. die unter B und C stehenden Principien, so erhalten wir folgende Sätze: Bonitas est magna, Bonitas est differens, Bonitas est concordans. Magnitudo est bona, magnitudo est differens, magnitudo est concordans. Concordanita est bona, concordantia est magna, concordantia est differens. Differentia est bona, differentia est magna, differentia est concordans. Combiniren wir ferner die unter B stehenden Principien, mit allen anderen Principien und jedes dieser Principien wiederum mit allen andern, so sehen wir, dass wir dadurch eine enorme Zahl der verschiedensten Sätze gewinnen [1]. — Dann aber, wenn diese verschiedenartige Combination der Principien untereinander vollzogen ist, können auch die neun Subjecte wiederum mit den achtzehn Principien combinirt werden, und daraus gewinnt man wiederum neue Sätze, wie z. B. Deus est bonus, Deus est magnus, Deus est aeternus etc. Endlich kann dann das Gleiche geschehen mit den neun Tugenden und Lastern, so dass, wie man sieht, die Zahl der Combinationen kaum zu übersehen ist. — Doch ist es mit den Sätzen allein noch nicht gethan. Es müssen auch noch die neun Fragen oder Regeln dazwischen treten, und durch dieselben kann dann jeder aus den verschiedenartigen Combinationen gewonnene Satz zur Frage umgebildet werden, wie z. B. utrum bonitas sit magna, utrum Deus sit bonus, quid sit bonitas Dei etc. [2]. Die Beantwortung dieser Fragen wird dann wiederum gewonnen aus dem Inhalte der Begriffe, welche in der Frage stehen, und aus den Resultaten, welche bereits durch die Lösung anderer Fragen gewonnen worden sind. So sieht man, dass durch die also beschriebenen Manipulationen alle Fragen sich stellen und lösen, alle Sätze sich gewinnen lassen, welche für die wissenschaftliche Erkenntniss irgend welchen Werth und irgend welche Bedeutung haben. Wir bemerken noch, dass, um die Combination zu erleichtern, die oben angegebene Figur auch in der Form von sieben concentrischen Kreisen oder Drehscheiben dargestellt wird, welche in der Art beweglich sind, dass jeder der in der Figur befindlichen Begriffe unter alle andern, sowohl allein, als auch mit jedem beliebigen andern zu stehen kommen kann. Aus dieser Manipulation soll es sich noch mehr zeigen, wie unendlich mannigfach die

1) Ars brevis, prs. 6 c. 9. p. 15.

2) Ars magna, prs. 5. c. 1. p. 258 sqq.

Combination sein könne, und dass es doch äusserst leicht sei, damit alle nur erdenklichen Fragen augenblicklich zu beantworten.

Wir müssen offen gestehen, dass es ungemein schwer ist, einen klaren Einblick in das intricate, in so wunderlicher Weise combinirte und ineinander gewundene Räderwerk dieser Maschine zu gewinnen. Das endlose Ineinander und Durcheinander, was uns in der so umfangreichen Schrift des Lullus über die „Ars magna" entgegentritt, lässt sich nur mit grosser Mühe so auseinander legen, dass ein lichter Einblick in dasselbe erzielt wird. Eine eingehende Darstellung der ganzen Maschinerie aber würde die Grenzen dieses Werkes weit überschreiten. Wir glauben daher berechtigt zu sein, auf die gegebenen allgemeinen Andeutungen uns zu beschränken.

Es ist merkwürdig, dass nicht blos Lullus selbst in dieser „grossen Kunst" den Schlüssel zu aller Wissenschaft und Weisheit gefunden zu haben glaubte, sondern dass dieselbe auch späterhin viele und begeisterte Anhänger fand. Noch bis in das sechzehnte und siebenzehnte Jahrhundert herein gab es Männer, wie z. B. Giordano Bruno, Cornelius Agrippa von Nettesheim u. s. w., welche in der Lulli'schen Kunst grosse Geheimnisse zu erblicken glaubten und sich deshalb mit der Erklärung derselben befassten. Dagegen finden wir in der eigentlichen Scholastik keine Spur einer Anwendung derselben. Sie blieb davon ganz ausgeschlossen. Woher mag dieses kommen? Wir glauben den Grund dieser Erscheinung darin zu finden, dass die „grosse Kunst" für den Standpunkt, auf welchem Lullus in seiner Speculation stand, vollkommen geeigenschaftet war; aber auch nur für diesen. Sie beruht nämlich auf einem durchgängigen Apriorismus. Alle Fragen werden durch das Medium dieser Kunst aprioristisch zu lösen gesucht, ja gerade darin besteht eben die „grosse Kunst," alle Fragen aprioristisch lösen zu können. Nun aber ist der Standpunkt der gnostischen Theosophie eben der des reinen Apriorismus. Die Theosophie geht im Gebiete des Glaubens nicht von dem Gegebenen aus, um dasselbe dann so weit möglich zum speculativen Verständnisse zu bringen, sondern sie sucht von oben herab die Geheimnisse des Christenthums aprioristisch aus der Vernunft zu deduciren. Und da nun Lullus, wie wir gesehen haben, den Standpunkt der gnostischen Philosophie theilt, so konnte für seinen Standpunkt keine Methode mehr geeigenschaftet sein, als jene, welche er uns in seiner „grossen Kunst" bietet. So begreifen wir es, warum er auf dieselbe ein so grosses Gewicht legt, und warum späterhin bei solchen, welche den gleichen Standpunkt mit Lullus theilten, seine „grosse Kunst" eine so günstige Aufnahme gefunden hat. So begreifen wir es aber auch, dass, da die „grosse Kunst" eben nur für den theosophischen Standpunkt einen Werth hat, und nur für diesen geeigenschaftet ist, die eigentliche Scholastik davon keinen Gebrauch machen konnte und durfte. Wie die Kirche darüber urtheilte, werden wir später sehen.

Es drängt sich hier aber von selbst die Frage auf, wie denn Lullus zu dieser Erfindung seiner „grossen Kunst“ gekommen sei. Dass er selbst der Ansicht war, sie durch eine göttliche Offenbarung erhalten zu haben, wissen wir. Das Wahre in dieser Sache dürfte sich daraus ergeben, dass Lullus seine „grosse Kunst“ auch als „doctrina sive sapientia *Kabbalistica*“ bezeichnet [1]). Das hängt allerdings zusammen mit seiner Ansicht von der göttlichen Inspiration seiner „grossen Kunst,“ weil er das Wesen der „Kabbala“ eben darin findet, dass sie eine von Gott inspirirte Weisheit und Wissenschaft sei, also auf göttlicher Offenbarung beruhe [2]). Allein wir sehen daraus auch, dass Lullus in die jüdische Kabbala wenigstens einigermassen eingeweiht sein musste, weil er Wort und Begriff der Kabbala sich aneignet und auf seine „grosse Kunst“ anwendet. Er wird denn auch in der That von Franck als der erste im Abendlande bezeichnet, welcher mit der kabbalistischen Theorie vertraut war. Darin dürfte denn wohl auch der Schlüssel zu seiner „grossen Kunst“ zu suchen sein. Eben dieses Vertrautsein mit den kabbalistischen Ideen mochte nämlich, wie wir mit Franck annehmen zu dürfen glauben, für ihn die Veranlassung gewesen sein, jene Manipulationen und Combinationen, welche die Kabbalisten mit den Zahlen, sowie auch mit den Worten der heiligen Schrift anstellten, um damit ihre Lehre zu rechtfertigen und zu beleuchten, in der „grossen Kunst“ in seiner Weise nachzuahmen. So hätte die Bekanntschaft mit der jüdischen Kabbala wenigstens beigetragen zur Erfindung der „grossen Kunst [3]).“ Wie dem auch immer sein möge: so viel ist gewiss, dass die spätern Anhänger der Kabbala unter den christlichen Gelehrten nicht selten mit grosser Vorliebe auch der Lulli'schen Kunst sich zuwendeten und durch dieselbe ihre kabbalistischen Ideen zu begründen suchten.

Nachdem wir im Bisherigen die formale Seite des Lulli'schen Lehrsystems behandelt haben, müssen wir nun übergehen auf den Inhalt seiner Lehre, d. h. wir müssen in allgemeinen Umrissen seine Denk- und Lehrweise nach ihrer materiellen Seite zu beleuchten suchen, um die Resultate kennen zu lernen, welche er auf seinem theosophisch-aprioristischen Standpunkte gewonnen hat.

1) De auditu Kabbalistico, (ed. Argent. 1617.) prooem. p. 43 sq.

2) Ib. l. c. p. 44. Dicitur haec doctrina *Kabbala,* quod idem est secundum Hebraeos, ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatae animae rationali Est igitur Kabbala habitus animae rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus; propter quod est de maximo etiam divino, consequutive divina scientia vocari debet.

3) *Franck,* La kabbale, p. 7. Peut-être est il permis de supposer, que les procédés artificiels, mis en usage par les Kabbalistes, pour rattacher leurs opinions aux paroles de l'Ecriture, que la substitution, si frequente parmi eux, des nombres et des lettres aux idées et aux mots, n'ont pas peu contribué à l'invention du „grand art.“

§. 247.

Gleich im Anfange, wo er den Beweis für das Dasein Gottes antritt, bringt er die neun ersten Principien seiner „grossen Kunst“ zur Anwendung. Um nämlich, so lehrt er, zu beweisen, dass Gott sei, muss vorerst erklärt werden, was wir mit dem Namen „Gott“ ausdrücken. Diese Erklärung gibt er dann in der Weise, dass er Gott bezeichnet als: „ens, quod est summe et infinite bonum et bonitas, magnum et magnitudo, aeternum et aeternitas, potens et potestas, sapiens et sapientia, volens et voluntas, virtuosum et virtus, verum et veritas, gloriosum et gloria: habens in se omnem perfectionem infinitam in summo absque aliqua imperfectione [1].“ Wir sehen also hier die Principien der ersten Reihe auf die Bestimmung des Gottesbegriffes angewendet.

Dieses vorausgesetzt, geht er dann in dem Beweisverfahren für Gottes Dasein in der Weise zu Werke, dass er nachzuweisen sucht, es müsse ein ens summe bonum, ein ens infinite magnum, ein ens aeternum, ein ens infinitum in potestate, ein ens summum in virtute existiren. Folgen wir, so weit nothwendig, dem Gange seiner Beweise.

Wenn ein höchstes Gut (summum bonum) ist, so gibt es kein höchstes Uebel (summum malum), und umgekehrt; denn zwei „Höchste“ lassen sich, besonders wenn sie noch dazu, wie hier, einander entgegengesetzt sind, nicht denken. In der That, das höchste Uebel ist ja im Grunde nichts anders, als die Privation des höchsten Gutes; wenn also das höchste Gut ist, so ist das höchste Uebel nicht, weil die Privation des höchsten Gutes nicht ist; und wenn das höchste Uebel ist, dann haben wir in demselben eben die Privation des höchsten Gutes: folglich ist letzteres nicht. Dieses vorausgesetzt muss nun also geschlossen werden. Dasjenige, dessen Sein das höchste Gute und dessen Nichtsein das höchste Uebel ist, das ist nothwendig, d. h. das *muss* existiren. Denn würde es nicht existiren, dann hätten wir die Privation desselben, d. i. das höchste Uebel; das höchste Uebel kann aber, eben weil es blosse Privation, also ein Nichtseiendes ist, nicht sein; das Sein widerstreitet seinem Begriffe: folglich muss sein Gegensatz, das höchste Gut, welchem allein das Sein eignen kann, existiren. Das höchste Gut aber nennen wir Gott: — folglich existirt Gott [2].

Wie aber schon aus dem Begriffe des höchsten Gutes dessen Existenz sich ergibt, so erblicken wir das Gleiche, wenn wir den Begriff des unendlich Grossen in's Auge fassen. Je mehr nämlich etwas dem Sein sich annähert, d. h. je mehr es an dem Sein Theil hat, desto besser und vollkommener ist es. Gibt es nun kein unendlich Grosses, dann ist eben Alles, was ist, blos endlich gross. Das endlich Grosse nimmt also dann an dem Sein Theil, während das unendlich Grosse das

1) Articuli fidei sacrosanctae, Introductio, p. 920. — 2) Ib. 1. p. 921.

Sein ausschliesst. Wenn aber dieses, dann ist dem gegebenen Obersatze zufolge das endlich Grosse besser und vollkommener als das unendlich Grosse, weil jenes eben an dem Sein Theil hat, dieses nicht. Das ist aber ein Widerspruch. Folglich muss ein unendlich Grosses nothwendig existiren. Und dieses unendlich Grosse nennen wir Gott [1]).

Ferner ist Alles, was ist, entweder ewig oder nicht ewig. Was nicht ewig ist, das ist als solches nothwendig ein hervorgebrachtes, ein ens principiatum; sich selbst kann es aber nicht hervorbringen, weil es in diesem Falle sein müsste, bevor es ist: folglich muss nothwendig ein ewiges Sein existiren; denn existirt kein solches Sein, dann existirt überhaupt gar Nichts: — was gegen die thatsächliche Erfahrung ist. Das ewige Wesen ist aber Gott. Also existirt Gott [2]).

Endlich je mehr Kraft ein Wesen hat, um so mehr nähert es sich der unermesslichen und höchsten Kraft an. Setzen wir nun den Fall, dass ein Wesen mit höchster und unermesslicher Kraft nicht existirt, dann nähert sich ein Wesen, je mehr Kraft es besitzt, um so mehr dem Nichts an. Je mehr sich aber etwas dem Nichts annähert, desto weniger Kraft hat es. Folglich würde in der gedachten Voraussetzung ein Wesen zu gleicher Zeit an Kraft zunehmen und abnehmen, was sich widerstreitet. Daraus folgt denn, dass ein Wesen mit höchster und unermesslicher Kraft nothwendig existiren müsse. Und dieses nennen wir Gott [3]).

In ähnlicher Weise beweist nun Lullus auch die Einheit Gottes. Gott ist das höchste Gut, welches alles Gute überragt. Wären aber zwei oder mehrere Götter, so würden sie einander gleich stehen; es würde keiner den andern überragen: und so würde keiner das höchste Gut, keiner Gott sein [4]). Ebenso kann es nicht zwei oder mehrere unendlich grosse Wesen geben. Denn das Unendlich - Grosse befasst als solches Alles in sich; ist etwas ausser ihm, was nicht von ihm abhängig ist, dann ist es in seiner Grösse schon beschränkt durch das andere; es ist nicht mehr unendlich gross [5]).

1) Ib. 2. p. 921 sq. Dieser Beweis wird auch in folgender Form dargestellt: Omne ens, quanto majus est, tanto de necessitate plus participat entitatis. Sed ens infinite magnum majus est de necessitate ente finite magno: ergo de necessitate plus participat entitatis. Cum ergo ens finite magnum sit: ens infinite magnum esse est necessarium. Tale autem ens dicimus Deum, qui est infinitas: ergo Deum esse est necessarium.

2) Ib. 3. p. 922. Cf. Ars magna, prs. 9. c. 25. p. 391 sqq. — 3) Artic. fid. sacr. 5. p 923. — 4) Ib. 6. p. 91.

5) Ib. l. c. Si sunt plures Dii, sunt plura entia infinita, ... sed plura entia infinita esse est impossibile, quia si essent plura infinita, unum esset extra aliud; et cum infinitum dicatur, quod nulla mensura mensurari possit, mensura unius non comprehendetur a mensura alterius, et sic una mensura alia supergrederetur, et ita neutrum esset infinitum, cum extra infinitum nihil sit: ergo impossibile est, plures

Doch gehen wir über diesen Punkt schnell hinweg. Von grösserer Wichtigkeit ist für uns die Art und Weise, wie Lullus die Dreipersönlichkeit Gottes aus der Vernunft apodictisch zu beweisen sucht. Zuerst sucht er darzuthun, dass in Gott überhaupt eine Pluralität von Personen anzunehmen sei, ohne noch Rücksicht zu nehmen auf die Zahl der letztern. Die unendliche Güte, sagt er, kann nicht von geringerer Actualität, Macht und Würde sein, als die endliche. Nun aber ist die endliche Güte der Grund für ein anderes endlich Gutes, weil das endlich Gute vermöge seiner Natur ein endlich Gutes hervorbringt. Folglich muss auch die unendliche Güte der Grund sein für ein unendlich Gutes; das unendlich Gute muss gleichfalls ein unendlich Gutes hervorbringen. Nun aber kann es ausser Gott nichts Unendliches geben: folglich muss jene Production eine immanente sein, d. h. das Producirende und das Producirte müssen ein und derselben Natur sein. Gemäss dem Grundsatze: „Actiones sunt suppositorum" müssen wir jedoch das Producirende sowohl als das Producirte als ein Suppositum denken. Wir haben somit zwei Supposita in Gott, und da das Suppositum einer vernünftigen Natur Person heisst, zwei Personen. So führt uns die Vernunft selbst auf eine Mehrheit, zunächst auf eine Zweiheit von Personen in Gott [1]). — Das Gleiche ergibt sich aus der ewigen und unendlichen Actualität Gottes. Gott muss als *ewiger* Act auch ewig wirksam sein, und als *unendlicher* Act kann seine Thätigkeit nur wiederum ein unendliches Product haben. Ein Gott muss einen Gott hervorbringen, welcher allerdings nicht der Natur, aber doch der Persönlichkeit nach von ihm verschieden ist [2]). Gott ist Gott im Sein; er muss auch Gott sein in seiner Thätigkeit. Das ist er aber nur, wenn seine Thätigkeit als Resultat ein Unendliches, eine göttliche Person hat [3]). Kann er nicht von sich und aus sich Etwas ihm Gleiches hervorbringen, dann steht seine Wesenheit nicht mehr unendlich vom Nichts ab; denn seine Macht, welche dasselbe ist mit seiner Wesenheit, ist dann mit einem gewissen Nichts behaftet, in so ferne sie eben Nichts Gott Gleiches hervorzubringen im Stande ist [4]).

Deos esse, et sic est unus Deus tantum. Cf. Liber contemplationis (ed. Paris. 1505.) l. 1. dist. 4, 1.

1) Artic. fid. sacr. 7. p. 925. — 2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c p. 926.

4) Ib. l. c. Impossibile est, unam et eandem et simplicem essentiam distare a nihilo in infinitum, et non distare a nihilo, quia implicatur contradictio. Sed divina essentia est eadem cum sua potentia, quia simplex est, et cum ipsa essentia sit infinita, distat a nihilo in infinitum. Sed si de se et naturaliter nihil potest producere sua potentia, non distat a nihilo in infinitum; imo habet secum annexum nihil, ex quo nihil potest producere. Ergo divina essentia distat a nihilo in infinitum, et divina potentia, quae est idem cum divina essentia, non distat a nihilo. Sed hoc est impossibile: ergo divina potentia potest aliquid de se et ex se producere non finitum, quia divisibilis non est, cum sit simplex: ergo

Wenn uns also die Vernunft nöthigt, vorläufig wenigstens zwei Personen in Gott anzunehmen, so lehrt sie zugleich auch, wie wir diese zwei Personen zu benennen haben. Wenn nämlich eine Person aus der Natur einer andern Person vermöge natürlicher Thätigkeit hervorgeht, und dieselbe Natur und Wesenheit mit der Person theilt, aus welcher sie hervorgeht, so heisst sie der Sohn der letztern, und diese letztere selbst heisst Vater. Da nun in Gott dieses Verhältniss zwischen den beiden Personen stattfindet, so müssen wir auch hier die erste Person als Vater, die zweite als Sohn bezeichnen [1]). Thun wir aber dieses, dann leitet uns unsere Vernunft von selbst noch auf eine dritte Person fort, welche wir in Gott anzunehmen haben. Wie es nämlich dem Vater natürlich ist, den Sohn zu erzeugen, so ist es ihm auch natürlich, ihn zu lieben, weil er unendlich gut ist, und wie es dem Sohne natürlich ist, von dem Vater erzeugt zu werden, so ist es ihm auch natürlich, von ihm geliebt zu werden. Daraus ergibt sich folgender Schluss: Die wahre Liebe, wenn sie vollkommen sein soll, erfordert ein dreifaches: den Liebenden, den Geliebten und das Lieben selbst (amantem, amatum et amare). In Gott aber ist eine wahre, wirkliche und vollkommene Liebe; es ist ferner in Gott der Vater als der Liebende, der Sohn als der Geliebte: folglich muss in Gott auch das dritte sein, nämlich die Liebe, welche aus Vater und Sohn hervorgeht. Und diese muss gleichfalls eine Person sein. Denn sonst wäre die Liebe nicht von derselben Actualität, Güte und Grösse, wie der Liebende und der Geliebte. Es ist ja unmöglich, dass in Gott ein Accidens sei, da die göttliche Wesenheit als absolut einfach gedacht werden muss. Wäre aber die Liebe, welche aus Vater und Sohn hervorgeht, nicht persönlich, dann wäre sie ein Accidens in Gott [2]). Wir müssen also nothwendig noch eine dritte Person in Gott annehmen, die persönliche Liebe zwischen Vater und Sohn, welche, weil die Liebe ihrem Wesen nach eine Einheit der Geister (spirituum communicatio) in sich schliesst, mit Recht „heiliger Geist" (spiritus sanctus) genannt werden muss [3]).

Nach Feststellung dieser Gesichtspunkte sucht dann Lullus weiter zu beweisen, dass in Gott nicht mehr als diese drei Personen sein können [4]). Wir wollen ihm in dieser Beweisführung nicht mehr folgen: das Gesagte dürfte hinreichen, um zu sehen, auf welche Weise Lullus sein Vorhaben, die Geheimnisse des Christenthums apodictisch aus der Vernunft zu beweisen, in Bezug auf das Mysterium der Trinität im Besondern praktisch zur Anwendung zu bringen sucht. Es sind uns diese und ähnliche Beweise für das trinitarische Leben Gottes bekanntlich auch schon bei andern Scholastikern und Mystikern begegnet. Aber keinem derselben

producet de se et ex se infinitum; sequitur ergo personarum pluralitas. Cf. Lib. contempl. l. 1. dist. 5, 1.

1) Art. fid. sacr. 8. p. 926 sq. — 2) Ib. 9. p. 927 sq. — 3) Ib. 10. p. 928 sq. — 4) Ib. 11. p. 929 sqq.

ist es doch in den Sinn gekommen, dieselben als schlechterdings apodictisch zu betrachten, wie Lullus solches thut[1]). Der heil. Anselm, so wie auch Richard von St. Victor haben allerdings, wie wir gesehen haben, die Vernunftgründe, welche sie für die Geheimnisse des Christenthums, in specie für das Geheimniss der Trinität beibrachten, als rationes necessarias bezeichnet; allein bei ihnen war die Lehre vom Glauben und von seinem Verhältnisse zur Wissenschaft eine ganz andere, als wir sie bei Lullus getroffen haben, und darum waren wir seiner Zeit vollkommen berechtigt und verpflichtet, diese ihre Lehre von nöthigenden Vernunftgründen in einer mildern Weise zu erklären. Bei Lullus dagegen ist der Standpunkt, was das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen betrifft, der gnostisch-theosophische, und dieser schliesst den Rationalismus wesentlich in sich. Bei ihm halten wir daher eine mildere Erklärung für unstatthaft. Diess um so mehr, als er, wie wir bald sehen werden, gerade daraus die Wahrheit der christlichen Religion beweist, dass sie eben dasjenige lehre, was die Vernunft auf dem Wege der wissenschaftlichen Beweisführung als das Wahre erkannt und gefunden habe. Wo in der Beweisführung für die Wahrheit der christlichen Religion ein solches Verfahren eingeschlagen wird, da ist keine Entschuldigung, keine mildere Erklärung mehr möglich.

§. 248.

Eine weitere Thesis, welche Lullus zu beweisen sucht, ist diese, dass die Welt durch Schöpfung aus Nichts entstanden und deshalb nicht ewig sei. Es ist schon gezeigt worden, sagt er, dass Gott allmächtig und ewig, und dass nur er allein der allmächtige und ewige sei, weil in keiner seiner Eigenschaften ihm ein Anderes gleichkommen kann, wenn er nicht aufhören soll, Gott zu sein. Ist aber Gott allmächtig, und ist er es allein, dann muss Alles, was ausser ihm ist, von ihm hervorgebracht sein. Hervorgebracht kann aber die Welt nur sein entweder aus einem ewigen, oder aus einem nicht ewigen Wesen, oder aus Nichts. Nicht aus einem ewigen Wesen: denn da Nichts ewig ist ausser Gott, so müsste die Welt in der gemachten Voraussetzung aus der Substanz Gottes selbst sein, ja mit der göttlichen Substanz schlechterdings zusammenfallen, weil die göttliche Substanz als absolut einfach sich nur

1) Dass er ihnen wirklich einen ganz apodictischen Werth für die Erkenntniss beilegt, erhellt unter andern auch aus Lib. contempl. 1. dist. 5, 2., wo er sagt: Ergo Domine Deus, illi quidem maxime insaniunt, qui timent et dubitant credere, tres personas esse unum solum Deum; nam aeque deberent timere et dubitare ad credendum in unum Deum, quia sicut est impossibile tres Deos esse, sic est impossibile, quod tres personae non sint. Sed qui bene scit cognoscere et intelligere res, quae consistunt in intellectu, et sensibiles: optime potest intelligere et cognoscere si voluerit, quod sicut esset dissonum rationi, quod tres Dii essent, sic esset dissonum, quod tres personae divinae non essent.

nach ihrer vollen Ganzheit mittheilen könnte. Das aber ist undenkbar. Nicht aus einem nicht ewigen Wesen: denn woher sollte denn dieses wiederum kommen, wenn nicht von ihm. Also aus Nichts [1]). Wenn aber die Welt aus Nichts geschaffen ist, so kann sie nicht ewig sein; denn ist sie aus Nichts geschaffen, dann ist es wahr, dass sie einmal nicht war; sie hat angefangen von dem Augenblicke an, wo sie aus Nichts in's Dasein gesetzt wurde. Was aber angefangen hat zu sein, das ist nicht ewig und kann nicht ewig sein, weil der Begriff der Ewigkeit dem Begriff des Angefangenhabens widerstreitet [2]).

Das lässt sich allerdings hören; aber nun geht Lullus weiter und sucht aus der Vernunft auch zu beweisen, dass der erste Mensch gesündigt haben müsse. Es ist von Interesse zu sehen, wie er solches angreift. — Gott, sagt er, hat den Menschen dazu geschaffen, damit er das höchste Gut über Alles liebe; er hat ihn also zum höchsten Gute hingeordnet, d. h. er hat ihn im Stande der Gerechtigkeit geschaffen, und zwar zu dem Zwecke, damit er durch freies Verdienst den Besitz des höchsten Gutes sich erwerbe. Daher hat er ihn auch nicht geschaffen, dass er stürbe; denn der Tod ist ein Uebel, welches nicht ohne Schuld verhängt werden kann. Nun ist aber thatsächlich der Zustand der Menschen ein ganz entgegengesetzter; sie sind nämlich nicht gerecht, sie streben nicht nach dem höchsten Gute, sie handeln vielmehr der von Gott gesetzten Ordnung entgegen und sündigen öfter, als sie Gutes thun. Ebenso sind die Menschen nicht frei vom Tode, sondern sind demselben unweigerlich unterworfen. Und da dieses nicht etwa blos von einigen, sondern von allen Menschen gilt, so folgt daraus zur Evidenz, dass hier eine Verkehrung der rechten Ordnung durch die Sünde stattgefunden haben müsse, und zwar von Seite desjenigen, von welchem das ganze Geschlecht ausgegangen ist, d. h. von Seite des ersten Menschen. Der erste Mensch muss also gesündigt haben [3]). — In der That, hätte der erste Mensch nicht gesündigt, dann müssten allen Menschen die sogenannten politischen (moralischen) Tugenden von Natur aus eigen sein, eben weil die menschliche Natur in ihrer Schöpfung zur Tugend hingeordnet werden musste. Das findet aber nicht statt; vielmehr können die Menschen jene Tugenden blos durch Uebung sich

1) Art. fid. sacr. 12. p. 932. Cf. Lib. contempl. l. 1. dist. 4, 3.

2) Art. fid. sacr. 12. p. 932. De nihilo non potuit Deus producere ab aeterno, quia quod ex nihilo esse accepit, fuit verum dicere aliquando, quod non fuit; alias ex nihilo creari non potest; nomen enim et ratio creationis, qua dicitur creatio de nihilo factio, manifeste declarat, quod omne creatum coepit esse, ex quo de nihilo factum est Quod autem coepit esse, non est aeternum: nullum ergo creatum potest esse aeternum: aeternum enim non potest esse nisi de aeterno. Cf. Ars magna, prs. 5. c. 2 sqq. p. 267 sqq. Lib. contempl. l. 2. dist. 10, 1.

3) Art. fid. sacr. 13. p. 933 sq.

erwerben: es muss also jedenfalls eine Versündigung des ersten Menschen inzwischen liegen[1]).

Dieses vorausgesetzt, lässt sich nun weiter auch die Existenz einer ererbten Schuld, einer Erbsünde, erweisen, d. h. es lässt sich beweisen, dass die Menschen sowohl nach Leib, als auch nach Seele mit der von dem ersten Menschen contrahirten Schuld behaftet seien. Weisen wir dieses zuerst an der Leiblichkeit des Menschen nach. Je edler und vornehmer eine Natur ist, sagt Lullus, um so weiter muss sie auch von aller Unvollkommenheit entfernt sein. Da nun die menschliche Natur edler und vornehmer ist, als die thierische, so müssten ihr eigentlich viel weniger Unvollkommenheiten anhaften, als der thierischen. Aber es findet das gerade Gegentheil statt. Denn der Mensch ist schon von dem ersten Augenblicke seines Daseins an viel hilfloser und hilfsbedürftiger als das Thier; er kann sich selbst weit weniger helfen, ist weit mehr auf andere angewiesen, ist weit mehreren Gefahren ausgesetzt, als das Thier. Das wäre nicht denkbar, wenn er nicht schon seinem leiblichen Dasein nach mit einer Schuld behaftet wäre[2]). Zudem wäre Gott ungerecht, wenn er die vielen Bedrängnisse und Leiden, welche den Menschen hienieden treffen, und zuletzt den Tod über den Menschen verhängen würde ohne dessen Schuld[3]).

Unterliegt nun aber der Mensch nach seiner leiblichen Seite einer ererbten Schuld, so muss diese Schuld nothwendig auch der Seele anhaften. Denn die Seele bildet in Einheit mit dem Leibe eine einheitliche Natur. Diese einheitliche Natur ward in den ersten Eltern mit der Sünde befleckt: und da sie sich nur im Stande dieser Befleckung fortpflanzen kann, so muss auch die Befleckung der Schuld in ihren Nachkommen nicht blos den Leib, sondern auch die Seele treffen. Das ergibt sich mithin von selbst aus der wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur[4]).

Kann aber bewiesen werden, dass es eine Erbsünde geben müsse, so lässt sich ebenso aus der Vernunft beweisen, dass eine Neuschöpfung des menschlichen Geschlechtes, eine Erlösung eintreten müsse. Gott muss nämlich seine Zwecke, welche er mit dem Menschenge-

1) Ib. l. c. p 935. Si primi parentes non peccassent, tam ipsi, quam omnes derivati ab eis essent virtuosi virtutibus politicis naturaliter, et habitus virtutum politicarum essent eis naturales, eo quod natura humana in sui institutione ordinata est ad virtutes, ... et sic virtuosos homines generaret. Videmus autem contrarium, quod omnes homines, qui volunt esse virtuosi praedictis virtutibus, habent eas per acquisitionem, non per naturam. Cum ergo ista contrarietas et mutatio reperiatur esse in omnibus hominibus, oportet, quod inceperit esse in primis parentibus; alias non esset generalis ad omnes homines: ergo primi parentes peccaverunt.

2) Ib. 14. p. 936. - 3) Ib. l. c. — 4) Ib. 14. p. 937 sqq.

schlechte vorhat, nothwendig erreichen; kein Geschöpf kann im Stande sein, seine Absichten zu vereiteln. Würde aber keine Neuschöpfung eintreten, dann würde Gott seine Absichten mit keinem Menschen erreichen, weil kein Mensch zur Glückseligkeit in der Erkenntniss und Liebe Gottes gelangen würde: der Zweck der Schöpfung des Menschen wäre also vereitelt [1]). Zudem sind vermöge der Erbschuld alle Menschen würdig der ewigen Verwerfung. Würde also keine Neuschaffung eintreten, so würde Gott alle Menschen in gleicher Weise, mögen sie sittlich gut oder sittlich böse sein, ewig verdammen müssen; was nicht möglich ist, weil es gegen die göttliche Gerechtigkeit verstösst [2]). Endlich lässt sich nicht denken, dass Gott etwas im Sein erhielte ohne allen Zweck. Gott aber erhält die Welt und die Menschen auch nach der Sünde im Sein; folglich kann das Dasein der Menschen nicht zwecklos sein. Das wäre es aber, falls es keine Neuschaffung gäbe, durch welche sie wieder zu ihrem höchsten Zwecke hingeordnet werden: folglich ist eine Neuschaffung oder Erlösung nothwendig [3]).

Nach diesen Prämissen geht endlich Lullus zur Incarnation über und sucht zu beweisen, dass eine Menschwerdung Gottes nothwendig war. Diese Nothwendigkeit ist nach seiner Ansicht eine doppelte, eine absolute, d. h. eine solche, welche auch ohne Voraussetzung der Erbsünde gegeben ist, und eine hypothetische, d. h. eine solche, welche aus der Erbsünde entspringt. Für die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung führt er folgende Gründe an: Wenn Gott eine Welt schafft, so muss er alle seine Vollkommenheiten (dignitates) im vollkommensten Masse in derselben offenbaren, so dass ein höherer Grad dieser Offenbarung nicht mehr möglich ist. Diess findet aber nur dann statt, wenn die gesammte Weltschöpfung durch die Menschwerdung gekrönt wird. Denn in diesem Werke offenbart Gott seine Vollkommenheiten, seine Güte, seine Grösse, seine Macht u. s. w. in einem solchen Grade, über welchem kein höherer mehr denkbar ist, während ohne die Menschwerdung, so vollkommen die Werke Gottes auch sein mögen, immer noch vollkommnere Offenbarungen seiner absoluten Vollkommenheit möglich wären [4]). — Je mehr ferner Etwas

1) Ib. 15. p. 940. — 2) Ib. l. c. p. 940 sq. — 3) Ib p. 941.

4) Ib 18. p. 944. Omne illud, per quod dignitates divinae melius et perfectius ostendunt perfectiones suas et similitudines, et quietantur in mundo, Deum facere est necessarium, cum iste sit nobilior finis, propter quem mundus ut aliqua creatura posset creari. Ad hoc enim Deus creavit mundum, ut in eo ostenderet seipsum et operationem suam intrinsecam. Sed si humana natura est assumta a divina in unione suppositi et personae, quae quidem persona sit verus Deus et verus homo, omnes dignitates divinae habent perfecte similitudines suas in hoc opere, quia bonitas divina non potest melius opus facere de creatura, nec magnitudo majus, nec aeternitas magis durabile, et sic de aliis dignitatibus divinis. Si autem natura humana non est assumta a divina: nulla dignitas divina habet

dazu geeignet ist, die menschliche Natur zur Liebe Gottes zu bewegen, desto mehr ist Gott gehalten, dasselbe zu thun; denn würde er solches nicht thun, dann würde es den Anschein haben, als wollte er selbst nicht vom Menschen im höchsten Masse geliebt werden. Nun gibt es aber Nichts, wodurch der Mensch so sehr zur Liebe Gottes bewegt würde, als die Menschwerdung: folglich ist dieselbe nothwendig [1]). — Endlich ist der Zweck der menschlichen Natur die innigste Vereinigung derselben mit Gott: zu dieser muss also auch die menschliche Natur gelangen. Die innigste Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott aber findet sich in der Incarnation: folglich erweist sich dieselbe auch von diesem Standpunkte aus als nothwendig [2]).

Was ferner die hypothetische Nothwendigkeit der Incarnation betrifft, so stützt Lullus dieselbe auf die Nothwendigkeit der Satisfaction. Eine Neuschaffung oder Erlösung des Menschen ist nur möglich durch eine hinreichende Satisfaction, durch welche der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen Genüge geschieht. Eine solche Satisfaction kann aber kein Geschöpf, sondern nur Gott leisten; denn die Schuld ist eine unendliche, weil sie gegen den Unendlichen gerichtet ist. Und doch muss dieselbe vom Menschen ausgehen, weil er es ist, der gesündigt hat. Daher musste Gott Mensch werden, um in der von ihm angenommenen menschlichen Natur die Genugthuung zu leisten und so die Erlösung und Neuschaffung des Menschengeschlechtes zu bewirken [3]).

In ähnlicher Weise erscheint dem Lullus auch das Leiden und der Tod des menschgewordenen Gottes als etwas sowohl absolut als auch hypothetisch nothwendiges. Als etwas absolut nothwendiges: denn je höher eine Creatur von Gott erhoben wird, um so demüthiger muss sie sich Gott unterwerfen. Da nun die menschliche Natur in der Incarnation zur höchsten Würde erhoben worden, so muss der Gottmensch auch am meisten sich verdemütigen vor Gott, am tiefsten sich seinem Willen unterwerfen, also bis zum Leiden und bis zum schimpflichen Tode [4]). — Als etwas hypothetisch nothwendiges: denn die

perfectionem nec quietem in productione mundi: quia potestas divina semper potest facere majus opus in mundo et melius quocunque opere facto alio ab isto opere. Ergo oportet incarnationem esse, ut dignitates divinae ostendant perfecte similitudines suas in creatura et quietentur in ea, cum in nullo alio opere intrinseco possint quietari, nisi in isto: in isto autem quietentur omnes dignitates divinae et operatio totalis mundi tanquam in opere summo et nobilissimo.

1) Ib. l. c. p. 944 sq. — 2) Ib. l. c. p. 945. — 3) Ib. l. c. Cf. Lib. contempl. l. 2. dist. 11, 17. fol. 44.

4) Art. fid. sacr. 22. p. 950. Omnis creatura, quanto plus exaltatur a Deo, debet esse humilior, subjectior et ad sibi obediendum promptior; sed natura humana assumta est magis exaltata a Deo in domino Jesu, quam exaltari posset: ergo humana natura in domino Jesu debet se totaliter dare et humiliare ac expo-

ersten Eltern haben durch ihren Ungehorsam ganz und gar von dem Willen Gottes sich losgetrennt: folglich muss umgekehrt der erlösende Gottmensch sich ganz und gar dem Willen Gottes ergeben, um Genugthuung zu leisten; und er ergibt sich nur unter der Bedingung dem göttlichen Willen vollständig, wenn er für ihn zu sterben bereit ist und wirklich stirbt [1]).

Auf solche Weise sucht Lullus auch die übrigen Momente der Incarnationslehre, wie die Empfängniss durch den heiligen Geist, die Jungfrauschaft der Gottesgebärerin, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi u. s. w. [2]) aprioristisch als nothwendig zu erweisen. Doch es möge das Bisherige genügen; wir wollen ihm in dieses Gebiet nicht weiter folgen.

§. 249.

Nachdem nun Lullus auf solche Weise die Geheimnisse des Christenthums aus der Vernunft bewiesen hat, schliesst er daraus auf die thatsächliche Wahrheit des Christenthums. Das Christenthum, wie es thatsächlich in der Welt da ist, muss die wahre Religion sein, weil es gerade dasjenige lehrt, was die Vernunft als nothwendig wahr anerkennen muss. Es ist unmöglich, sagt Lullus, dass so hohe und erhabene Wahrheiten gefunden und gelehrt worden seien von einem Menschen, welcher auf der tiefsten Stufe sittlicher Verworfenheit stand. Das müsste man aber von Christo sagen, wenn er nicht das gewesen wäre, als was er sich ausgegeben hat. Denn es ist ja das grösste Verbrechen, welches der Mensch begehen kann, sich zu Gott zu machen und göttliche Ehre für sich in Anspruch zu nehmen. Folglich da Christus wirklich jene erhabenen Wahrheiten gelehrt hat, so muss er auch wahrhaft Gott gewesen sein, als den er sich ausgegeben hat. Und daraus folgt, dass die Incarnation bereits geschehen, und dass das Christenthum, wie es thatsächlich besteht und von Chriso gestiftet worden ist, die wahre Religion sei [1]). — In der That, die aus der Vernunft oben bewiesenen Wahrheiten sind so erhaben, dass *selbst jetzt noch, nachdem sie von Christo geoffenbart sind, es viele unter den Christen gibt, welche glauben, dass der Mensch durch die Vernunft gar nicht zu deren Erkenntniss kommen könne, sondern blos durch den Glauben.* Daher mussten sie von Gott geoffenbart werden: und wenn dieses, dann

nere ad serviendum Deo et ad omnia, quae potest pro Deo sustinere in summo gradu laboris, humilitatis, afflictionis et obedientiae, ut est mors. Ergo natura humana in domino Jesu debuit sustinere mortem et quoscunque labores pro Deo, ut summae exaltationi factae humanitati a divinitate in domino Jesu responderet summa humilitas et obedientia exhibita divinitati ab humanitate in ipso domino Jesu.

1) Ib. l. c. p. 951. Cf. Lib. cont. l. 2. dist. 11, 18. fol 45. — 2) Art fid. sacr. 20. 21 24 etc. — 3) Ib. 26. p. 957 sq.

konnte sie Gott nicht einem Menschen offenbaren, welcher sie fälschlicherweise auf sich bezog, und so die Menschheit, obgleich er die Wahrheit lehrte, doch wieder in den Irrthum führte; denn so würde Gott selbst die höchste Wahrheit preisgegeben haben, was undenkbar ist. Das würde aber stattfinden, wenn Christus noch nicht erschienen, d. h. wenn derjenige, welcher sich als den Gottmenschen ausgab, nicht wirklich der Gottmensch gewesen wäre. Die Menschheit würde, obgleich sie die Wahrheit besässe, doch wieder im Irrthum sein, weil sie einen falschen Christus, einen falschen Gottmenschen verehrte. Wir müssen also nothwendig schliessen, dass Christus der wahre Gottmensch gewesen, und dass die von ihm gestiftete Religion die wahre sei [1]).

Doch schliessen wir hier ab. Wir sehen, der materielle Theil der Lullischen Lehre steht ganz im Einklang mit dem formalen. Statt von der Thatsache der Offenbarung und von dem Glauben auszugehen und von diesem Standpunkte aus ein speculatives Verständniss der Offenbarung, so weit möglich, anzustreben, will Lullus die Glaubenswahrheiten zuerst aprioristisch aus der Vernunft deduciren und dann erst dem Christenthum das Compliment machen, dass es die wahre Religion sei, *weil* es dasjenige lehre, was auf dem Wege der Vernunft als das Wahre gefunden worden sei. Der theosophische Rationalismus ist hier consequent durchgeführt. — Dass es bei einem solchen Verfahren auch nicht ohne Irrthümer in der Lehre abgehen konnte, ist klar. Schon in dem, was wir aus dem Lehrsystem des Lullus oben vorgetragen haben, treten solche hervor. So vermisst man in des Lullus Lehre von dem Urstande des Menschen das übernatürliche Element ganz. Die justitia originalis erscheint als etwas ganz natürliches; ebenso die Freiheit des ersten Menschen von Leiden und von dem Tode. Dasjenige ferner, worin das Wesen der Erbschuld besteht, tritt gar nicht hervor; es wird der ganze Accent blos auf die Folgen der Erbsünde, oder, wenn wir wollen, auf das materielle Moment derselben gelegt. In der Incarnationslehre treffen wir den vollständigsten Optimismus, welcher sich nur denken lässt, und die von Lullus aufgestellte absolute und hypothetische Nothwendigkeit der Incarnation, sowie des Leidens und Sterbens Christi lässt sich wohl kaum vereinbaren mit der Lehre von der *freien* Erbarmung Gottes, welche sich in der Menschwerdung, sowie in dem Leiden und Sterben Christi geoffenbart hat. Wenigstens kann eine absolute Nothwendigkeit der Incarnation, oder gar des Leidens und Sterbens Christi nicht auf optimistische Gründe gestützt werden, wie Lullus solches thut. Kurz, wir haben hier einen Standpunkt und eine Lehre vor uns, welche in keiner Weise eine Billigung finden können.

Was war nun das Schicksal der Lullischen Lehre? Merkwürdiger Weise fand dieselbe, wie wir schon früher anzudeuten Gelegenheit

1) Ib. l. c. p. 959.

hatten, nicht wenige begeisterte Anhänger. Diese Anhänger des Lullus sahen in demselben einen gotterleuchteten Heiligen und nannten ihn „Doctor illuminatissimus,“ „Tuba Spiritus sancti,“ „Organum Dei,“ „Fons veritatis,“ „Ecclesiae restaurator.“ Sie wurden Lullisten genannt und machten sich in der folgenden Zeit sehr bemerkbar. Andere freilich urtheilten darüber anders, indem ihnen Lullus geradezu als Abenteurer und als Schwärmer galt. In einem gewissen Grade theilte deren Urtheil auch die Kirche. Soviel ist wenigstens gewiss, dass die Kirche die Lehre des Lullus nie billigte. Schon dem Lullus selbst wurde bei wiederholten Versuchen unter Honorius IV., dann von Bonifacius VIII. und Clemens V. die Erlaubniss verweigert, zu Rom seine „Ars magna“ vorzutragen. Ferner liess schon bei seinen Lebzeiten Alexander V. im Jahre 1260 eine Inquisition über seine Lehre abhalten, und der Bischof von Tarragona verhängte bereits eine Censur über ihn [1]). Da sich nichts desto weniger seine Lehre verbreitete, so sah sich später der Dominicaner Nicolaus Eymericus, Inquisitor in Aragonien, veranlasst, die Schriften des Lullus zu untersuchen, die Hauptsätze aus denselben auszuziehen und darüber an den zu Avignon weilenden Papst Gregor XI. Bericht zu erstatten. Nach diesen Sätzen [2]) hätte Lullus auch einem falschen Mysticismus gehuldigt, was uns nicht wundern darf, da die Theosophie ja fast überall mit einem falschen, naturalistischen Mysticismus Hand in Hand geht [3]). In Folge jenes Berichtes wurde die Lehre des Lullus im Jahre 1376 verdammt. Auch die Facultät von Paris verwarf zur Zeit Gersons die „Ars magna“ des Lullus [4]), und unter Paul IV. wurden seine Schriften nochmal verboten.

Ein solches Verfahren der Kirche legt offenbar kein günstiges Zeugniss ab für die Reinheit und für den Werth der Lullischen Lehre. Das Urtheil der Kirche war aber auch, wie wir gesehen haben, vollkommen berechtigt. Denn Standpunkt und Inhalt dieser Lehre sind von der Art, dass daraus für den christlichen Glauben sowohl als auch für die christliche Wissenschaft die grössten Gefahren erwachsen muss-

1) *Bzovius* ad a. 1260.

2) Es sind hundert an Zahl, und sie sind zu finden bei *Natalis Alexander* Saec. 13 c. 3 art. 20. Vgl. auch *Denzinger* Enchiridion, prop. 474—476 S. 185 sq.

3) *Eymerich,* prop. 68. ex libro cont. Quilibet homo potest Deum contemplari, quantum vult, et ubi vult, et quando vult. prop. 70 Quilibet potest habere de gloria paradisi tantum, quantum vult habere omni tempore. prop. 87. ex libro de arte amativa: Amicus et amatus, i. e. homo justus et Deus, in quibus non est parvus amor, sed magnus, possunt esse, imo sunt unamet essentia et natura divina indistincta et indivisibilis, sine ulla contrarietate et diversitate essentiae.

4) *Gerson,* De examinatione doctrinarum p. 2 cons. 1.

ten. Zudem gingen die Lullisten, die Anhänger des Lullus, noch weiter. Sie lehrten, der alte Bund sei dem Vater, der neue dem Sohne, die Lehre des Lullus aber dem heiligen Geiste zuzuschreiben. Alle (scholastische) Theologie solle zerstört werden, zudem alle Theologen zur Zeit des Antichrists vom Glauben abfallen würden. Dann aber werde des Lullus Lehre den wahren Glauben in der Kirche erneuern. Diese Lehre könne nicht durch Studiren, noch überhaupt durch Menschen, sondern nur durch Offenbarung und Inspiration erlernt werden [1]. Eine solche Schwärmerei richtet sich selbst; kann aber auch keine Entschuldigung mehr finden. So *musste* die Kirche einschreiten, um durch ihren Ausspruch die Geister von solcher Schwärmerei und Unvernunft ferne zu halten. Lullus selbst mochte wohl unschuldig sein an diesen Ausschreitungen seiner Anhänger; aber er hat doch die Veranlassung zu denselben gegeben durch seine Lehre selbst und durch die Prätentionen, welche er mit derselben machte. Sein unruhiger Geist liess ihn allerdings die Gefahr erkennen, welche der christlichen Wissenschaft durch das Eindringen des Averroismus drohte; aber er trieb ihn auch in Bahnen hinein, welche nicht minder gefährlich und verderblich waren, als jene, welche er bekämpfte. Der Erfolg hat solches bestätigt. Seine Absichten mochten gut gewesen sein; aber die Mittel, welche er gebrauchte, zeugen von einem Eifer, welcher nicht erleuchtet genug war, um in den gehörigen Schranken sich zu halten. Lullus und seine Lehre sind offenbar eine Anomalie in den grossartigen Bestrebungen des dreizehnten Jahrhunderts.

Verlassen wir nun dieses ewig denkwürdige Jahrhundert! —

IV. Die philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters.

a) Im Allgemeinen.

Realismus, Formalismus und Nominalismus.

§. 250.

Die zwei grossen scholastischen Systeme des dreizehnten Jahrhunderts, das thomistische und skotistische, bezeichnen nicht blos den Höhepunkt der mittelalterlichen Speculation, sondern sie sind auch der Ausgangspunkt zweier Schulen, welche bis zum Ende des Mittelalters, ja theilweise bis in die neuere Zeit sich fortziehen, und die Hauptträger der wissenschaftlichen Bewegung dieser Zeit sind. Es sind dieses die Schule der Thomisten und die Schule der Skotisten. Beide Schulen sind eigentlich nur die Fortsetzung der Dominicaner- und Franziscanerschule, von welchen die eine schon mit Albert dem Grossen, die andere mit Alexander von Hales anhebt, und eben des-

1) Vgl. *Denzinger*, Relig. Erkenntniss, Bd. 1. S. 352.

halb wurde auch in der Folgezeit die eine, zwar nicht einzig, aber doch vorzugsweise von den Dominicanern, die andere vorzugsweise von den Franziscanern vertreten. Aber da die Dominicanerschule in Thomas, die Franziscanerschule in Duns Skotus ihren vornehmsten und ausgezeichnetsten Repräsentanten gefunden hatten, so wurden nachmals diese beiden Männer als die Meister ihrer bezüglichen Schulen anerkannt und ihre Lehrsysteme als die Lehrsysteme der beiden Schulen festgehalten. Die Thomisten erklärten, erläuterten und vertheidigten die Lehre *ihres* Meisters; die Skotisten dagegen thaten das Gleiche in Bezug auf die Lehrbestimmungen des Meisters *ihrer* Schule. So entstanden die beiden Schulen in der Gestalt, in welcher sie uns in der spätern Zeit des Mittelalters begegnen.

Wir haben gefunden, dass der Unterschied zwischen dem thomistischen und skotistischen Lehrsystem keineswegs auf Momenten beruht, welche von keiner grössern Bedeutung wären, sondern dass vielmehr der Unterschied ein sehr durchgreifender ist und Gegensätze zwischen beiden Systemen in sich schliesst, welche sich miteinander gegenseitig nicht ausgleichen lassen. Es kann uns daher auch nicht wundern, wenn die Schulen, welche ihren Ausgangspunkt in diesen Lehrsystemen hatten, in vielen Beziehungen in ein gegensätzliches Verhältniss zu einander traten und sich gegenseitig mit den Waffen der Dialektik bekämpften. Der Inhalt dessen, was sie als Losung auf ihre Fahnen geschrieben hatten, brachte solches mit sich.

Neben diesen beiden Schulen entstand aber im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts noch eine dritte, welche von ihrem Stifter Okkam die Okkamistenschule genannt wurde Diese trat mit der thomistischen und skotistischen Schule zugleich in Opposition und bekämpfte beide. Da Okkam dem Franziscanerorden angehörte, so haben wir die Entstehung dieser Schule auf Rechnung einer Reaction zu setzen, welche im Schoosse des Franziscanerordens selbst gegen die in demselben herrschende skotistische Lehre sich erhob, aber freilich sich auch der thomistischen Lehre nicht anschloss, sondern eine eigene Bahn einschlug, auf welcher sie nicht blos mit dem skotistischen, sondern auch mit dem thomistischen Lehrsystem in Conflict gerieth. So wogte nun der Streit nicht blos zwischen zwei, sondern zwischen drei Schulen, und jede derselben suchte sich und ihren eigenthümlichen Lehrsätzen den andern gegenüber Geltung zu verschaffen.

Es entsteht nun die Frage, was denn das eigentlich Charakteristische einer jeden dieser drei Schulen war, dasjenige, was jeder derselben das ihr eigenthümliches Gepräge gab, und wodurch in letzter Instanz der Unterschied zwischen denselben bedingt war. Wir finden dieses Charakteristische und Unterscheidende im Gebiete der Erkenntnisslehre. Die Thomisten huldigten dem thomistischen Realismus, die Skotisten dem skotistischen Formalismus, und die Okkamisten dem von

Okkam neubegründeten Nominalismus. Nicht als ob dieses die einzigen Unterschiede zwischen den drei Schulen gewesen wären: aber sie waren die Grundunterschiede, und alle übrigen Unterschiede zwischen denselben beruhten mehr oder weniger auf jenen. Daher wurden denn auch die drei Schulen nach diesen charakteristischen Merkmalen benannt. Die thomistische Schule hiess auch die Schule der Realisten, die skotistische Schule die der Formalisten, und die Okkamistenschule endlich die Schule der Nominalisten.

Hienach wird es denn nun unsere Aufgabe sein, zuerst dieses Charakteristische der drei Schulen im Allgemeinen näher zu entwickeln, bevor wir uns mit den besondern Vertretern derselben im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts beschäftigen. Wir müssen das Wesen des Realismus, des Formalismus und des Nominalismus in der Gestalt, wie diese Theorien von den in Frage stehenden drei Schulen vertreten wurden, eingehend zu entwickeln suchen, und ebenso im Allgemeinen die Art und Weise aufzeigen, wie diese Schulen die bezüglichen Grundsätze dieser Theorien auf die verschiedenen Gebiete der menschlichen Erkenntniss anwendeten. Nur dadurch kann ein genügendes Verständniss der Eigenthümlichkeiten dieser Schulen und ihrer Unterschiede von einander angebahnt und können dann ferner die Lehrsysteme ihrer einzelnen Vertreter gehörig gewürdigt werden[1]).

Wenden wir uns also zuerst zu der Schule der Realisten, so wissen wir, wie Thomas im Anschlusse an Avicenna[2]), das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern bestimmt hat. Die Realisten haben an dieser Lehre Nichts geändert. Wir brauchen daher hier nur die thomistischen Grundsätze kurz zu recapituliren. Der Hauptgrundsatz des thomistischen Realismus ist bekanntlich dieser: Das Allgemeine ist objectiv real in den einzelnen Dingen seinem *Inhalte* nach; seiner *Form* nach dagegen, d. h. *als* Allgemeines, *als* allgemeiner Begriff ist es nur im Verstande, in der Erkenntniss. „Wenn nämlich,“ lehrt Thomas, „der Geist durch die sinnliche Vorstellung die Sache ihrer Erscheinung nach und mit allem Zufälligen erkennt, so fasst er durch den Begriff das Wesen ohne das Zufällige auf; er sieht ferner nicht blos von dem Wandelbaren der Erscheinung, sondern auch von der Eigenthümlichkeit des einzelnen Wesens, von allem Individuellen ab, und erhält so den Begriff des reinen Wesens. Durch diesen erkennt er gleichmässig alle Individuen, z. B. alle Menschen, in so fern sie Menschen sind, und

1) Wir folgen in dieser Darstellung vorzugsweise der ausgezeichneten Abhandlung *Kleutgens* über diesen Gegenstand in seiner „Philosophie der Vorzeit,“ Bd. 1. S. 250 ff. — Vgl. *Suarez,* Metaphys. Disp. 5., 6. u. 7., woraus Kleutgens Abhandluug selbst wiederum ausgezogen ist.

2) Cf. *Schahrastani*, Religionspartheien und Philosophenschulen bei den Arabern (deutsch von Haarbrücker, Halle 1850—51.) S. 243 f.

weil der Begriff ein solches Verhältniss zu den einzelnen Dingen hat, so wird er dem Geiste ein Gattungsbegriff, d. h. ein allgemeiner, und kann und muss als solcher von allen Individuen, welche durch ihn erkannt sind, prädicirt werden [1]). Allein diess will offenbar nicht sagen, dass der Begriff *als* allgemeiner von allen Individuen ausgesagt werden könne, sondern nur, dass dasjenige, was dieser Begriff enthält, die respective Natur oder Wesenheit allen jenen Individuen, auf welche sie sich bezieht, zukomme und daher auch ihnen allen beigelegt werden müsse [2])."

Daraus folgt nun von selbst, dass nach dieser Lehre das Allgemeine seinem Grunde nach (fundamentaliter) in den Dingen, seinem formalen Sein nach (formaliter) dagegen im Geiste sei: — und das ist der andere Hauptgrundsatz des thomistischen Realismus. „Die Sache selber nämlich, welcher die Allgemeinheit zukommt, ist in den Dingen, nämlich ihre Natur oder Wesenheit; die Allgemeinheit aber ist zwar ihrem Grunde nach in eben dieser Natur enthalten; aber sie besteht doch nur durch die Betrachtung des Verstandes [3]). In der Wirklichkeit ist eine Natur entweder vervielfältigt, wie z. B. die menschliche, oder nur in einem Einzeldinge, wie die Natur der Sonne; im betrachtenden Geiste allein ist sie zugleich Eins und Vieles, weil nämlich dieses Eine, das der Geist denkt, in Vielen da ist oder da sein kann. Diess ist aber von der Natur, wie sie ausser dem Geiste in sich selbst da ist, n t wahr. Denn dort ist sie nothwendig mit der individuellen Eige ümlichkeit: keine Natur aber kann zugleich mit der individuellen Eigenthümlichkeit vervielfältigt werden. Da also die Natur ohne die individuelle Eigenthümlichkeit nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im betrachtenden Geiste ist, so folgt, dass sie auch erst durch die Betrachtung des Geistes allgemein ist. Indessen hat

1) *S. Thom.* Opusc. 30. De ente et essentia, c. 4. Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam: prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei.

2) Ib. l. c. Id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine „animal."

3) In l. sent. 1. dist. 19. qu. 5. art. 1. Quaedam sunt, quae habent *fundamentum* in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est *formale*, est per operationem animae, ut patet in *universali*. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen habet ibi rationem universalis; cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species. S. Th. 1. qu 85. art. 2.

doch diese Allgemeinheit, welche das Wesen der Dinge im erkennenden Geiste erhält, in den Dingen selber ihren Grund. Denn wenn der Geist, was in der Wirklichkeit Eines ist, zugleich als Vieles, d. i. als Gattungswesen denkt, so kann er diess nur, weil er die Natur dieses Einen als eine solche erkennt, die vervielfältigt werden kann: und wenn er das Viele der Wirklichkeit im Gattungsbegriff als Eines auffasst, so kann er auch dieses nur, weil er in jenem Vielen bei aller Verschiedenheit des Individuellen eine vollkommene Gleichheit des Wesens, dieses folglich als vervielfältigt erkennt. Wo immer es also Allgemeinheit des Begriffes oder Namens geben soll, da muss es eine Natur geben, die ebenso wohl in vielen, als in einem Einzeldinge Dasein hat oder haben kann."

§. 251.

Damit nun waren die Formalisten nicht einverstanden. Nach ihrer Ansicht ist die Allgemeinheit nicht Etwas, was den Naturen der Dinge erst durch das Denken zugetheilt wird, sondern es müssen vielmehr in der Objectivität allgemeine Naturen oder Wesenheiten angenommen werden, welche in dieser ihrer Objectivität den Einzeldingen der Natur nach vorausgehen.

In jedem Wesen muss nämlich eine doppelte Einheit unterschieden werden: die individuelle und die formale Einheit. Denn jedes geschöpfliche Wesen kann in doppelter Weise betrachtet werden, nämlich als bestimmtes Wesen überhaupt und als individuelles Wesen. Betrachten wir es nun zunächst als individuelles Wesen, so ist es als solches in sich ungetheilt und verschieden von jedem andern individuellen Wesen der gleichen Art. Und darin besteht seine individuelle Einheit. Betrachten wir es dagegen als bestimmtes Wesen überhaupt, so ist es auch in dieser Beziehung in sich selbst ungetheilt und verschieden von jedem andern Wesen, welches nicht zu der gleichen Art gehört. Und darin besteht seine formale Einheit. Die individuelle Einheit hat ihren Grund in der individuellen Eigenthümlichkeit, welche dem Individuum im Unterschiede von andern Individuen der gleichen Art zukommt; die formale Einheit dagegen hat ihren Grund in der bestimmten Wesenheit, welche dem Dinge im Unterschiede von Dingen anderer Art eigen ist. Man nennt sie „formale" Einheit deshalb, weil die Wesenheit in einem Einzeldinge zugleich auch die Form ist, wodurch dasselbe zu dem bestimmten Dinge, das es ist, determinirt wird.

Zwischen beiden Einheiten ist nun aber nach der Lehre der Formalisten ein grosser Unterschied. Die individuelle Einheit nämlich schliesst alle und jede Vervielfältigung aus. Das Individuum ist dergestalt Eins, dass es, so wie es ist, in keinem Andern sein, nicht doppelt oder mehrfach vorkommen kann. Denn dasjenige, wodurch

das Individuum eine individuelle Einheit ist, die individuelle Eigenthümlichkeit, kann als solche nicht in mehreren Individuen vorkommen. Dagegen ist dasjenige, wodurch ein Ding formal Eines ist, nicht von der Art, dass es alle Vielheit ausschliesst. Die Wesenheit nämlich, welche der Grund der formalen Einheit ist, ist nicht auf ein einziges Individuum beschränkt, sondern kann in mehreren Individuen wirklich sein. Die Wesenheit ist zwar etwas in sich wesentlich Einheitliches, aber doch so, dass sie eine Vielheit unter sich haben kann, insofern dieselbe Wesenheit in mehreren Individuen wirklich zu sein geeigenschaftet ist.

Daraus folgt, dass die Wesenheit, wenn sie an und für sich genommen wird, etwas Allgemeines ist, welches an sich gleichgiltig sich verhält zu den Individuen, in welchen es wirklich ist, und dass die Wesenheit nur dadurch individuell wird, dass dieselbe mit jenen individuellen Eigenthümlichkeiten bekleidet wird, welche die Individualität bedingen. Die an sich allgemeine Wesenheit kann zwar nur in den Individuen wirklich sein; aber sie geht doch diesen Individuen als allgemeine, gegen die Individualitäten gleichgiltige Wesenheit der Natur nach voraus, indem sie nur unter dieser Bedingung mit den individuellen Eigenthümlichkeiten im Individuum sich bekleiden kann.

So nehmen also die Formalisten in der That allgemeine Wesenheiten oder Naturen in der Objectivität an, und lassen dann dieselben in den Individuen sich individualisiren und verwirklichen. Ihnen ist also die Allgemeinheit nicht etwas durch das Denken Beursachtes, sondern sie ist ihnen vielmehr etwas objectiv Gegebenes. Die universale Einheit ist nicht eine Einheit, welche zwischen einer Gesammtheit von Dingen auf der Grundlage der Objectivität vom Denken gesetzt wird, sondern es ist dieselbe vor dem Denken in der Objectivität schon gegeben. Wenn der Verstand einen allgemeinen Begriff bildet, so denkt er nur die allgemeinen Naturen, welche, ob sie gleich nur in den Individuen wirklich sind, doch diesen Individuen der Natur nach vorausgehen. In der objectiven Wirklichkeit sind somit die allgemeinen Naturen individualisirt in den Individuen, im Verstande dagegen sind sie repräsentirt in ihrer Allgemeinheit.

Schon in der Darstellung der Lehre Duns Skots haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass diese Lehre dem excessiven Realismus der frühern Realistenschule sehr nahe steht. Denn wenn Duns Skotus und die Formalisten auch zugeben, dass die allgemeinen Naturen nicht als *actu* allgemeine Naturen wirklich sind, sondern nur in den Individuen ihr Dasein haben, so muss ja doch, wenn die Individualitäten daraus entstehen, dass die objectiv gegebene allgemeine Natur verschiedene individuelle Eigenthümlichkeiten je nach den verschiedenen Individuen annimmt, die an sich Eine und allgemeine Natur ganz in jedem

einzelnen Individuum sein. Das ist aber dann nichts anderes, als der Hauptlehrsatz der frühern excessiven Realisten.

Doch wir wollen davon absehen. Unsere Aufgabe ist es ja hier blos, die charakteristischen Lehrpunkte hervorzuheben, wodurch die beiden Schulen der Realisten und Formalisten sich voneinander unterscheiden. Wir gehen daher sogleich auf einen andern Punkt über, welcher von nicht minderer Wichtigkeit ist, als der erstere. Es handelt sich nämlich um die Frage, von welcher Art der Unterschied sei, welcher zwischen dem Allgemeinen und Besondern in dem individuellen Wesen angenommen werden muss. Wir müssen, um diese Frage im Sinne beider Schulen zu beantworten, etwas weiter ausholen.

Die Realisten lehrten im Allgemeinen eine doppelte Distinction, die reale (distinctio realis) und die intellectuale (distinctio rationis sive mentalis), je nachdem nämlich die Dinge, welche unterschieden werden, in sich selber oder nur in unserm Denken verschieden sind. Die eine setzt Verschiedenheit der Dinge, die andere Verschiedenheit der Begriffe von ein und derselben Sache. Die Verschiedenheit der Begriffe kann aber in unserm Denken allein ihren Grund haben, wenn nämlich der Inhalt zweier oder mehrerer Begriffe derselbe, und nur die Art und Weise, wie der Gegenstand gedacht wird, verschieden ist. Jene Verschiedenheit der Begriffe kann aber ferner nicht blos in unserm Denken allein, sondern auch in den Dingen selbst ihren Grund haben, so zwar, dass die Begriffe eines und desselben Gegenstandes auch ihrem Inhalte nach verschieden sind, indem nämlich zwar jeder denselben Gegenstand, aber nicht Alles, was in ihm erkennbar ist, ausdrückt, sondern jeder derselben den Gegenstand nach einer andern Seite hin repräsentirt. Hienach ist die distinctio rationis wiederum eine doppelte, die distinctio rationis sine fundamento in re (pure mentalis) und die distinctio rationis cum fundamento in re (virtualis).

Mit diesen Arten der Unterscheidung verbanden nun die Formalisten noch eine andere, nämlich die *formale* Unterscheidung (distinctio formalis). Auf diese formale Unterscheidung legten sie grosses Gewicht, und gerade daher stammt der Name, welcher ihnen beigelegt wurde, — „Formalisten." — Diese formale Distinction setzten sie in die Mitte zwischen die distinctio realis und die distinctio rationis, und nannten sie auch „distinctio ex natura rei." Sie ist also geringer, als die reale, und grösser, als die distinctio rationis. Die reale Distinction findet nämlich nach der Ansicht der Formalisten dort statt, wo das Sein des Einen von dem Sein des andern verschieden ist; und weil Alles, was ein Sein hat, Sache (res) ist, so heisst ihnen jene Erklärung nichts anders, als die reale Unterscheidung setze einen Unterschied zwischen Sachen (res). Sie erklärten sie deshalb auch als distinctio inter rem et rem oder rei a re. Es gebe nun aber, lehrten sie weiter, in der Wirklichkeit nicht blos Sachen, sondern auch Rea-

litäten oder Formalitäten, welche man nicht Sachen (res) nennen könne. Eine Realität oder Formalität sei nämlich Alles, wovon es eine ihm eigene Erklärung gebe, und was wir daher in den Dingen durch verschiedene Begriffe sondern können; Sache (res) dagegen sei nur das, was sein eigenes Sein habe, und darum vom Andern getrennt oder doch trennbar sei, wenn es auch nach der Trennung nicht fortbestehen könne. Hienach finde die reale Unterscheidung statt zwischen Sachen (res), die formale dagegen zwischen blossen Realitäten oder Formalitäten (rationes formales). Wo es sich daher in einem Dinge um verschiedene Realitäten oder Formalitäten (rationes formales) handle, von denen jede ihren eigenthümlichen Begriff und ihre eigenthümliche Definition habe, da sei zwischen jenen Realitäten zwar keine distinctio realis, aber auch keine blosse distinctio rationis, sondern vielmehr eine distinctio formalis (distinctio ex natura rei, non identitas objectiva) zu setzen.

Dieses vorausgesetzt wird sich nun die oben gestellte Frage beantworten lassen. Es ist klar, dass dasjenige, was wir in einem Dinge durch den allgemeinen Begriff auffassen, von mehreren Dingen ausgesagt werden, dass dagegen dasjenige, was wir denken, wenn wir es in individuo auffassen, nur von ihm allein ausgesagt und von allen andern Dingen geläugnet werden müsse. Soll also diese Unterscheidung des im allgemeinen Begriffe Gedachten von dem Besondern in den Dingen selbst begründet sein, so muss es auch in den Dingen selbst irgend einen Unterschied zwischen ihrer Wesenheit und ihrer individuellen Eigenthümlichkeit geben. Das unterliegt keinem Zweifel, und es kann daher nur die Frage sein, von welcher Art denn dieser Unterschied sei.

Die Realisten nun behaupteten, dieser Unterschied sei ein blos virtualer, ein solcher also, welcher zwar in dem Dinge selbst seinem Grunde nach vorhanden sei, aber erst in unserm Denken wirklich werde (distinctio rationis cum fundamento in re). Die Natur des Dinges, welche wir im allgemeinen Begriffe auffassen, ist ja nach ihrer Ansicht nicht etwas objectiv Allgemeines, welches dann erst durch die individuelle Eigenthümlichkeit individualisirt wird, sondern die Allgemeinheit erhält sie erst durch unser Denken; folglich wird auch der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besondern erst im Denken gesetzt, allerdings so, dass das Denken den Grund hiefür in der Sache selbst findet, in so fern wir in ihm die Natur von der Individualität unterscheiden können. Nur in so fern unterscheiden sich Wesenheit und Suppositum in einem Dinge realiter von einander, als das Suppositum als solches nicht blos die Wesenheit, sondern auch noch andere Momente ausser der Wesenheit, nämlich das Sein und die individuellen Bestimmtheiten in seinem Begriffe einschliesst.

Dagegen nahmen die Formalisten zwischen dem Allgemeinen und

Besondern in den Dingen einen „formalen" Unterschied an. Nach ihrer Ansicht sind die Natur und die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Natur in dem Individuum hat, nicht zwar wie eine Sache von der andern Sache, aber doch wie eine Realität von der andern verschieden. Es war dieses die natürliche Folge ihrer Lehre vom Allgemeinen. Wenn es in der Objectivität allgemeine Naturen gibt, welche erst durch die Annahme der individuellen Eigenthümlichkeiten individuell werden, so müssen diese individuellen Eigenthümlichkeiten von der Natur selbst wie Realitäten, welche zur Natur hinzukommen, verschieden sein; denn wäre dieses nicht, dann würde die individuelle Eigenthümlichkeit mit der Natur in Eins zusammen gehen, und da die Natur an sich allgemein ist, so müsste damit das Individuum als solches verschwinden, resp. im Allgemeinen sich verflüchtigen.

Dass dieses Princip bei den Formalisten noch weiter sich ausdehnen musste, ist klar. Sie mussten aus demselben Grunde, wie zwischen Natur und individueller Eigenthümlichkeit, auch zwischen dem Gattungs- und Artsmomente der specifischen Natur einen formalen Unterschied setzen. „Damit man die Dinge," sagen sie, „durch Begriffe in Gattungen, Arten und Individuen sondern könne, müsse man einige Bestimmungen an ihnen als gemeinsame, andere als eigenthümliche, und folglich die Dinge eines Theils als ähnlich, andern Theils als unähnlich denken. Wären aber in jedem Dinge die Bestimmungen, sowohl jene der Gattung und Art, als auch die der Individualität, von einander nicht formal unterschieden, so würde auch jenes unser Denken keine Wahrheit haben. Denn was in seinem Sein Eines, d. h. gar nicht getheilt ist, das kann mit Anderm nicht zum Theil übereinkommen, zum Theil aber von ihm verschieden sein. Soll z. B. das Thier mit der Pflanze zu Einer Gattung gehören, weil es mit ihm die Vegetation gemein hat, durch die ihm eigene Empfindung aber eine besondere Art bildet, so muss auch in seinem Wesen das, wodurch es lebt, von dem, wodurch es empfindet, verschieden sein. Dass dieses keine Verschiedenheit wie zwischen zwei Principien, die zu Einem verbunden wären, sei, ist klar; wenn aber jenes doppelte Vermögen, zu leben und zu empfinden, nicht dennoch in dem Wesen selbst irgend eine andere wirkliche Unterscheidung setzte, so würde dies Wesen von dem der Pflanze total verschieden, und nicht, wie in unsern Begriffen, ihm theils ähnlich, theils unähnlich sein. Man muss also einen formalen Unterschied zwischen den genannten Momenten annehmen."

Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Lehre der Formalisten von dem formalen Unterschiede zwischen dem Allgemeinen und Besondern in den Dingen eine Forderung ihres Systems war; aber es lässt sich auch nicht verkennen, dass für den Zweck der Rettung des Individuums wenig gewonnen ist. Denn sind die individualisirenden Principien von der Wesenheit im Dinge nicht blos dem Begriffe, sondern

der Sache nach zu unterscheiden, dann haben auch in dem Dinge die Wesenheit und die Individualität jede ihr eigenes Sein; und dann erhält man nicht das, was die Formalisten formale Distinction nennen, sondern eine in vollem Sinne reale Distinction, und das Verhältniss der Individualität zur Wesenheit ist dann das des Accidenz zur Substanz; das Individuum ist in seinem Fürsichsein vernichtet, und die allgemeine Substanz des Pantheismus ist zuletzt unvermeidlich.

Doch sehen wir davon ab, und wenden wir uns zu einem andern unterscheidenden Momente beider Systeme, so finden wir solches in der beiderseitigen Lehre vom Princip der Individuation. Die Realisten setzten mit Thomas dieses Princip in die materia signata, und zwar ganz in Uebereinstimmung mit dem Princip, dass die Wesenheit nichts objectiv allgemeines, sondern im Individuum nur das formale Princip seines Seins sei. Die Formalisten dagegen mussten das Princip der Individuation in der Form suchen. Denn die individuelle Eigenthümlichkeit verhält sich hier zur allgemeinen Natur als die individuirende Form. Sie setzten daher das Princip der Individuation in die letzte Form, durch welche die allgemeine Natur zum Individuum wird, und bezeichneten dann dieselbe als „Häcceität.“

Es ist nicht zu verkennen, dass der Formalismus von jener rechten Mitte, welche der Realismus hält, nach der einen Seite hin mehr als billig ausschreitet und dem Extrem nach dieser einen Richtung hin sich annähert. Dagegen schreitet der Nominalismus, wie er in der gegenwärtigen Periode durch die Okkamisten-Schule vertreten wird, nach der andern Seite hin zum Extrem fort. Wir müssen auch diesen Nominalismus in allgemeinen Zügen dem Realismus und Formalismus gegenüber charakterisiren.

§. 252.

Nach dem Verhältnisse, in welchem das Allgemeine als Einheit zu dem Vielen steht, worauf es sich bezieht, unterschieden die Scholastiker zwischen universale in significando, universale in praedicando und universale in essendo. Es kann nämlich das Verhältniss des Allgemeinen zum Vielen darin bestehen, dass viele Dinge mit demselben *Namen* benannt oder durch dasselbe *Zeichen* erkennbar sind: und das ist das „universale in significando.“ Die Allgemeinheit des *Begriffes* dagegen erfordert, dass ein und dasselbe von vielen Dingen ausgesagt oder gedacht werden könne; und zwar muss, damit der Begriff wahrhaft allgemein sei, dasselbe in demselben, d. h. im eigentlichen und nicht etwa im tropischen oder analogischen Sinne ausgesagt werden können: — universale in praedicando. Allgemeinheit des *Seins* im strengen Sinne des Wortes endlich kann man nur dort anerkennen, wo ein und dasselbe Wirkliche in vielen Dingen Dasein hat: — universale in essendo.

Dass wir nun von vielen Dingen dasselbe aussagen, und also durch Einen Begriff viele Dinge denken, kann natürlicherweise nicht in Abrede gestellt werden: — hier frägt es sich aber, ob dieses nur im Namen und in unsern Gedanken, oder auch, und in wie fern in dem Sein der Dinge begründet sei, d. h. ob die universalia in praedicando nur universalia in significando, oder auch universalia in essendo voraussetzen. Wir haben nun gehört, wie die Realisten und Formalisten diese Frage beantworteten. Die Formalisten nahmen nämlich *eigentliche* universalia in essendo an, während die Realisten sich damit begnügten, nur den Grund der Allgemeinheit in dem Sein zu finden. Die Nominalisten dagegen behaupteten gegentheilig, dass die universalia in praedicando nur universalia in significando seien, d. h. sie lehrten, die Allgemeinheit könne durchaus nicht von den Dingen, sondern nur von unsern Begriffen, und auch von diesen nur darum ausgesagt werden, weil wie Ein Name, so auch Ein Begriff uns ein *Zeichen* für viele Dinge sei. Die objective Realität des Allgemeinen ist also hier in jeder Beziehung negirt, und das Allgemeine als rein subjectives Product unsers Denkens hingestellt. Das ist der Hauptlehrsatz der Nominalisten.

Suchen wir diesen Satz noch näher zu erklären, so ist es offenbar, dass hier der Hauptaccent auf dem Begriffe des *Zeichens* liegt. Die Nominalisten unterschieden nun zwischen einem doppelten Zeichen, zwischen dem willkürlichen und zwischen dem natürlichen. Jenes ist ein solches, welches die Beziehung auf das Bezeichnete nicht durch seine Natur, sondern durch die freie Bestimmung des Menschen hat, wie z. B. das Wort. Dieses dagegen ist dasjenige, was durch sich selbst, seiner natürlichen Beschaffenheit zufolge, geeignet ist, uns die Vorstellung von einem andern zu geben, wie z. B. der Rauch in Bezug auf das Feuer. Unsere Vorstellungen und Begriffe nun nennen die Nominalisten *natürliche* Zeichen der Dinge, weil sie nicht etwa nach unserer Wahl bestimmt werden, sondern durch eine natürliche Einwirkung der Dinge auf unsere Seele bedingt sind[1]).

Es bringen nun aber die Dinge im Geiste eine doppelte Art von (intellectuellen) Vorstellungen hervor: die einen sind *bestimmt*, so dass wir durch sie das Einzelne nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit erkennen; die andern sind *unbestimmt*, so dass wir durch sie den Gegenstand von andern ihm ähnlichen nicht unterscheiden. So erhalten wir z. B. von

1) *Occam*, Log. l. 1. c. 1. Inter istos autem terminos (scriptum, prolatum et conceptum) aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae *naturaliter* significat, quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat, nisi *secundum voluntariam institutionem*. Ex quo sequitur alia differentia, vid. quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscunque.

Sokrates eine bestimmte Vorstellung, durch welche wir ihn von Plato und allen andern Individuen unterscheiden, und eine unbestimmte, durch welche wir ihn von den übrigen menschlichen Individuen nicht unterscheiden. Diese unbestimmten Vorstellungen nun sind, im Gegensatz zu den besondern, bestimmten, die *allgemeinen Begriffe*.

Hienach ist das Allgemeine ein Einzelnes in unserer Seele, welches in so fern allgemein ist, als es ein Zeichen für Vieles ist. Wie jedes geschriebene und gesprochene, so ist auch jedes gedachte Wort, d. h. jede Vorstellung und jeder Begriff ein Einzelnes, wenn wir es als Etwas in unserer Seele betrachten. Wenn dieses Einzelne jene Beziehung, wodurch es zum Zeichen wird, nur auf einen einzelnen Gegenstand hat, so ist es auf keine Weise allgemein (Sokrates); hat es aber jene Beziehung, wodurch es zum Zeichen wird, auf Vieles, so ist es dadurch, in so fern es Vieles bezeichnet, ein Allgemeines (Mensch). Es gibt also allerdings Etwas, das von vielen Dingen ausgesagt werden kann, — universale in praedicando, — aber diess ist nichts anderes, als eine solche Vorstellung unserer Seele, welche geeignet ist, uns ein Zeichen vieler Dinge zu sein, und somit die Allgemeinheit nichts anders, als eine Eigenschaft gewisser (intellectuellen) Vorstellungen [1]).

Das also ist die Art und Weise, wie die Nominalisten das Wesen und die Bedeutung des Allgemeinen bestimmten. Hieraus ergeben sich aber nun von selbst die weitern Folgesätze. Zwischen dem Allgemeinen und Besondern in den Dingen ist nach der Lehre der Nominalisten, eben weil sie das Allgemeine als etwas blos Subjectives auffassten, gar kein Unterschied, weder ein virtueller, noch ein formeller. Von einem solchen Unterschiede kann überhaupt gar nicht die Rede sein, weil derselbe eine Realität des Allgemeinen voraussetzt, welche es nicht gibt. Ebenso wenig lässt sich von einem eigenen Individuationsprincip sprechen. Jedes Wesen ist eo ipso, dass es ist, ein Einzelnes: ein eigenes Princip der Individuation kann blos in dem Falle angenommen werden, wenn dem Allgemeinen wiederum eine objective Bedeutung beigelegt wird. Eine solche aber hat es, wie wir wissen, nicht. Nur wenn man das Sein, die Wirklichkeit selbst als Individuationsprincip fasst, mag von demselben überhaupt gesprochen werden.

Betrachtet man nun diese ganze nominalistische Lehre näher, so sieht man leicht, dass durch dieselbe alle unsere Erkenntniss, so weit sie auf objective Realität soll Anspruch machen dürfen, auf die Er-

1) *Occam*, Log. l. 1. c. 14. Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium.... Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus: ita quod per hoc, quod ipsa nata est praedicari de pluribus non pro se, sed pro ipsis rebus: illa dicitur universalis; propter hoc autem, quod est una forma existens realiter in intellectu, dicitur simplex.

fahrung beschränkt wird, während dagegen alle höhere, die eigentlich wissenschaftliche oder speculative Erkenntniss, unmöglich gemacht wird, weil sie kein Object mehr hat. „Denn wenn jenes Eine, welches von Vielen ausgesagt wird, nur in den Namen und Begriffen, nicht in den Dingen selber ist, dann gibt es auch nur in unserm Reden und Denken und nicht in den Dingen Ordnung und Gesetzmässigkeit, weil alle Ordnung und Gesetzmässigkeit auf dem, was wir als vielen Einzelnen gemeinsam denken, d. h. auf der Natur der Dinge beruht. Dürfen wir also das Allgemeine nicht als etwas in den Dingen Wirkliches betrachten, dann können wir diesen auch keine Ordnung und Gesetzmässigkeit beilegen, sondern müssen die Wirklichkeit als eine regellose Masse von Einzeldingen ansehen. Nun hat aber die Wissenschaft als solche eben die Aufgabe, die Gesetze, welche dem Sein und Erscheinen der Dinge zu Grunde liegen, aufzufinden und aus ihnen die mannigfaltige Wirklichkeit zu begreifen. Das heisst aber wiederum nichts anderes, als sie soll jenes Allgemeine lehren, welches die Ursache von dem ist, was wir über das viele Einzelne entweder schon durch die Beobachtung wissen, oder noch zu erfahren wünschen. Wenn also das Allgemeine nichts in den Dingen, sondern nur eine Eigenschaft gewisser Vorstellungen ist, so folgt, dass die Wissenschaft in den Dingen gar keinen Gegenstand hat, und also ein blosses Spiel mit unsern Vorstellungen und Begriffen ist."

Diese Folge gaben nun allerdings die Nominalisten nicht zu. „Den von den Philosophen angenommenen Grundsatz, dass der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft das Allgemeine sei, müsse man, sagen sie, von den allgemeinen Namen und Begriffen verstehen; nichts desto weniger gebe es aber eine reale Wissenschaft, eine Wissenschaft von den Dingen. Denn hiezu sei keineswegs nothwendig, dass, was die allgemeinen Begriffe ausdrücken, ausser dem denkenden Geiste da sei; es genüge, dass es ausser dem Geiste viele einzelne Dinge gebe, welche durch Einen Begriff, der gemeinsamen Aehnlichkeit wegen, bezeichnet werden können[1]). Weil nämlich die unbestimmte Vorstellung, z. B. Thier, nicht ausdrückt, was das eine Thier von dem andern unterscheidet, darum kann sie uns ein Zeichen für alle Thiere sein, und wo wir immer von dem, was die Thiere von einander unterscheidet, absehen, in unserm Denken für alle einzelnen Thiere stehen („supponiren"). Obschon es also in den Dingen nichts Allgemeines

1) *Gabriel Biel,* Coll. in l. sent. 1. dist. 2. qu. 4. Nihil refert ad scientiam realem, ut talis dicatur, an termini propositionis scitae sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stant pro rebus extra.... Et sic de rebus est scientia, de rebus singularibus, non universalibus.... Et si quandoque dicitur scientia esse de rebus universalibus, intelligitur, quod est de universalibus praedicabilibus pro rebus.

gibt, so haben wir doch durch die Vorstellungen, welche allgemeine Zeichen sind, Kenntniss von den Dingen: und in so fern gibt es eine Wissenschaft von den Dingen."

Ob durch diese Erklärung für die Aufrechthaltung der Wissenschaft etwas gewonnen sei, ist freilich sehr fraglich. Das Allgemeine ist und bleibt doch immer eine unbestimmte und deshalb unvollkommene Vorstellung. Wie kann aber die Wissenschaft im Bereiche solcher blos unvollkommener Vorstellungen sich bewegen? — Doch das zu untersuchen, gehört nicht hieher: wir haben hier blos Act davon zu nehmen, dass die Nominalisten die Consequenzen ihrer Theorie keineswegs hinzunehmen gewillt waren. Und das muss hier vorläufig genügen.

Ein weiterer Unterschied zwischen der realistischen und formalistischen Theorie einerseits und der nominalistischen andererseits besteht darin, dass die erstern die Species als Medium der Erkenntniss des Gegenstandes annehmen, letztere dagegen keine solche Species zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss anerkennen wollten. Nach der Lehre der Realisten und Formalisten ist die Species dasjenige, wodurch der Gegenstand erkannt wird. Der unmittelbare Gegenstand der Erkenntniss ist also nicht die Species, sondern vielmehr das Object, welches in der Species sich repräsentirt; die Species ist, wie gesagt, dasjenige, wodurch wir das Object erkennen, und kann selbst von uns erst auf zweiter Linie durch Reflexion zur Erkenntniss gebracht werden. Die Nominalisten dagegen läugneten die Species und behaupteten, die Erkenntniss komme dadurch zu Stande, dass die Vorstellung ihrer natürlichen Beschaffenheit nach geeignet sei, uns die Erkenntniss von einem Andern zu geben. In Folge dessen ist aber dann auch ihrer Ansicht nach nicht der Gegenstand das unmittelbar Erkannte, sondern es muss zuerst die Vorstellung erkannt sein, um aus dieser als dem Zeichen dann das Andere, das Bezeichnete zu erkennen, in ähnlicher Weise, wie wir z. B. den Rauch zuerst erkennen müssen, um das Feuer zu erkennen [1]).

Dass auch dieser Lehrsatz für die Interessen der Wissenschaft sehr gefährlich sei, liegt auf der Hand. Denn wenn dasjenige, was wir zunächst und unmittelbar erkennen, nur die Vorstellungen unserer Seele sind, dann haben auch sämmtliche Wissenschaften ihren eigentlichen Gegenstand nicht in den Dingen ausser uns, sondern in uns, in

1) *Gabr. Biel*, Coll. in 1. sent. 1. dist. 2. qu. 4. Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se ejus similitudinem, quae talis est in esse objectivo, qualis est res extra, quae fingitur, in esse subjectivo... Id fictum est objectum intellectus terminans immediate actum intelligendi.... et vocatur proprie conceptus participialiter, i. e. objectum, quod tamen concipitur, et propter illam similitudinem in esse objectivo naturaliter repraesentat rem extra, et supponit pro ea.

unsern Vorstellungen. Wo liegt aber dann das Criterium, an welchem wir erkennen können, ob unsere Vorstellungen mit der Objectivität übereinstimmen oder nicht? Es ist nicht abzusehen, wo und wie ein solches gefunden werden könne. Der Skepticismus wird sich folgerichtig kaum abwenden lassen.

Das sind im Grossen und Ganzen die charakteristischen Unterschiede zwischen den drei grossen philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters. Dass diese Grundsätze, welche das innerste Wesen der drei in Rede stehenden Systeme ausmachen, einen bestimmenden Einfluss ausüben mussten auf alle anderweitigen Theile dieser Systeme, ist klar, und es konnte daher auch an anderweitigen Unterschieden zwischen denselben nicht fehlen. Wir wollen beispielshalber nur einige Andeutungen hierüber geben.

§. 253.

Es handelt sich um die Frage, ob und in welcher Weise die göttlichen Attribute unter sich und von der göttlichen Wesenheit unterschieden werden könnten und dürften. Dass ein realer Unterschied hier nicht angenommen werden dürfe: darüber waren die drei Parteien einig; aber im Uebrigen gingen sie je nach den höchsten Obersätzen ihrer respectiven Systeme bedeutend auseinander. Die Realisten nahmen mit dem heil. Thomas an, dass der Unterschied, welchen wir in unserm Denken zwischen der göttlichen Wesenheit und ihren Attributen und zwischen diesen Attributen selbst machen, nur daher rühre, dass unser Verstand, unfähig, das göttliche Wesen durch Einen Begriff, wie es ist, aufzufassen, dasselbe durch verschiedene, analoge, d. i. von andern Dingen entlehnte Begriffe gleichsam theilweise denke. Diese Unterscheidung ist somit nur eine distinctio rationis, aber doch eine solche, welche ihren Grund in der Sache selbst hat (cum fundamento in re); denn Gott fasst ja als das absolute, unendliche Wesen diese Vollkommenheiten wirklich in sich, freilich in ungetheilter Einheit; aber für unser Denken ist es eben nicht möglich, sie in ungetheilter Einheit zu erfassen; wir müssen sie gesondert denken, um sie überhaupt denken zu können. Und denken wir sie also, so dürfen wir sie *in* dieser Sonderung nicht die eine für die andere setzen, weil es ja wirklich verschiedene Vollkommenheiten sind, unter denen wir Gott denken, wenn Gott selbst sie auch in ungetheilter Einheit in sich schliesst [1]. Allerdings begegnen wir bei Thomas auch solchen Aeus-

1) *S. Thom.* De verit. qu. 2. art. 1. Intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est: si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes divinam essentiam; unde essentia divina unicuique illarum respondet, sicut res suae imagini imperfectae.

serungen, welche besagen, die göttlichen Vollkommenheiten seien an sich in Gott distinct, und in den geschöpflichen Dingen könnten die analogen Vollkommenheiten nur unter der Bedingung distinct sein, dass sie zuerst in Gott distinct seien[1]). Allein er vergisst nicht hinzuzufügen, dass sie dort blos ratione, hier dagegen realiter distinct seien. Das will offenbar nichts anderes sagen, als in Gott, dem absolut vollkommenen Wesen, liege an sich schon und vor aller Beziehung auf das Geschöpfliche die Möglichkeit, von einem geschöpflichen Verstande nach verschiedenen Vollkommenheiten, welche in ihm aber absolut Eins sind, gedacht zu werden. In ihm liege also an sich schon die Möglichkeit dieser Unterscheidung verschiedener Vollkommenheiten, obgleich sie wirklich erst von dem geschöpflichen Verstande gemacht wird. Nur wenn die Sache so genommen wird, stimmt dieselbe überein mit den anderweitigen Aussprüchen des heil. Thomas über diesen Gegenstand; und die Realisten haben auch die Sache nie anders aufgefasst. Die Lehre des Heinrich von Gent, nach welcher diese distinctio rationis auf den göttlichen Verstand selbst zurückgeführt werden soll, welcher, indem er das göttliche Wesen bald sub una, bald sub alia ratione denke, den Unterschied zwischen verschiedenen Vollkommenheiten selbst setze, woraus in dem göttlichen Wesen eine distinctio rationis entspringe ohne Betheiligung eines geschöpflichen Verstandes, fand bei den Realisten keine Aufnahme.

Gegen diese Lehre der Realisten erhoben sich nun die Formalisten. Sie behaupteten, abgesehen von unserer Erkenntniss sei in Gott ein Unterschied, wenn gleich kein realer, anzuerkennen. Die Unterschiede zwischen Wesenheit und Attributen und zwischen den Attributen selbst, welche wir in Gott denken, seien in diesem nicht nur dem Grunde nach, sondern wirklich (non fundamentaliter, sed actualiter). Die Attribute unterscheiden sich ex natura rei in Gott wie verschiedene Realitäten oder Formalitäten; denn da jedes derselben seinen eigenen Begriff, seine eigene Erklärung habe, so seien sie eigene Realitäten oder Formalitäten, welche als solche sowohl von dem Wesen Gottes, als auch untereinander verschieden seien. Kurz, es sei zwischen denselben nicht eine blosse distinctio rationis cum fundamento in re, sondern vielmehr ein *formaler* Unterschied (distinctio formalis) anzunehmen.

Betrachtet man diese Lehre näher, so kann man nicht verkennen, dass dadurch die absolute Einfachheit Gottes sehr gefährdet wird. „Denn dieser formale Unterschied kann ja doch nur daher rühren, dass die göttlichen Vollkommenheiten aus dem göttlichen Wesen hervorgehen. Soll aber dieses Hervorgehen einen solchen wirklichen Unterschied begründen, wie ihn der Begriff der formalen Distinction erfor-

1) In l. sent. 1. dist. 22. qu. 1. art. 3, ad 3. Vgl. oben §. 144. S. 509., Fortsetz. der nota 2. von S. 508., wo die gedachte Stelle angeführt ist.

dert, so muss selbes ein wirkliches Entstehen sein. Die Wesenheit verhielte sich also zu den Vollkommenheiten, wie die Potenz zum Act. Und wenn dieses, dann haben wir schon eine reale Zusammensetzung." Sei dem, wie ihm wolle, so viel dürfte sicher sein, dass die Formalisten mit dieser ihrer Lehre sich mehr als billig der Lehre der arabischen Religionsphilosophen von den göttlichen Attributen annähern.

Die Nominalisten endlich läugneten alle und jede Distinction zwischen dem göttlichen Wesen und seinen Attributen und zwischen diesen Attributen unter sich. Es ist hier nach ihrer Ansicht weder eine virtuelle Distinction im Sinne der Realisten, noch eine formale Distinction im Sinne der Formalisten zulässig. Alle Vollkommenheiten Gottes, sagen sie, sind unter sich dermassen Eins, dass der Begriff der einen zugleich alle andern enthält, und wir also Gott nicht den gütigen nennen können, ohne ihn dadurch zugleich auch den Mächtigen, den Gerechten und Alles, was er ist, zu nennen. Deshalb kann hier keinerlei Unterschied Geltung haben[1]).

So kehren die Nominalisten wieder auf den Standpunkt der arabischen Aristoteliker zurück. Wir haben früher gesehen, wie sehr die arabischen Aristoteliker: Alfarabi, Avicenna und Averroes die Einheit, resp. Einfachheit der göttlichen Natur urgirten. Allerdings hatten sie hiebei zunächst nur den Zweck, das göttliche Wesen gegen alle metaphysische Zusammensetzung zu verwahren und so dessen absolute metaphysische Einfachheit festzustellen. Und in dieser Beziehung müssen wir uns den arabischen Religionsphilosophen gegenüber auf ihre Seite stellen. Allein es ging ihnen über diesem Streben zuletzt aller Unterschied zwischen Gottes Wesen und zwischen dessen Attributen, sowie zwischen diesen Attributen selbst verloren, und so sahen sie sich zuletzt genöthigt, im Interesse der Aufrechthaltung der göttlichen Einfachheit die Attribute, welche wir Gott beilegen, zu lauter negativen Bestimmungen herabzusetzen. Schon bei Alkendi und Avicenna tritt dieser Satz hervor[2]); ausführlich wurde er aber, wie wir gesehen haben, zu entwickeln und zu begründen gesucht von dem jüdischen Arabisten Maimonides. Die Nominalisten unserer Periode nun kamen von andern Prämissen aus auf ein ähnliches Resultat. Auch sie läugneten alle und jede Distinction der göttlichen Attribute und mussten so dem Satze des Maimonides sich anschliessen, dass wir zwar Gott verschiedene Namen beilegen können, dass aber diese Namen der Sache nach doch nur lauter Synonyma seien, die nicht etwas Verschiedenes in Gott ausdrücken.

So sehen wir denn hier an einem Beispiele, wie die Realisten ihre virtuelle, die Formalisten ihre formelle Distinction, welche sie zwischen dem Allgemeinen und Besondern in den Dingen festhielten,

1) *Gabr. Biel*, Coll. in l. sent. 1. dist. 2. qu. 1. art. 2. — 2) Vgl. *Hauréau*, De la phil. scol. t. 1. p. 364. p. 371.

und die Nominalisten endlich ihre Negation aller Distinction zwischen dem Allgemeinen und Besondern auch auf einen andern Gegenstand unserer Erkenntniss, auf Gott, anwendeten, und wie sie dadurch zu ganz verschiedenen Resultaten in einer der wichtigsten Fragen der natürlichen Theologie kamen. Und so geschah es auch in andern Dingen. So nahmen z. B. die Realisten zwischen der Substanz der Seele und ihren Kräften, sowie zwischen diesen Kräften unter sich eine reale, die Formalisten eine formale, die Nominalisten endlich gar keine Distinction an.

Doch wir wollen das nicht weiter verfolgen. Das Bisherige mag genügen, um einen allgemeinen Einblick in das Wesen und in den wesentlichen Charakter der drei grossen Schulen des spätern Mittelalters zu gewähren, und damit ist unsere gegenwärtige Aufgabe erledigt.

Man hat behauptet, dass durch das Auseinandergehen dieser drei Schulen die Scholastik in Verfall gerathen sei, und man pflegt deshalb gewöhnlich das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert als die Periode des Verfalles der Scholastik zu bezeichnen. Besonders ist die Behauptung geläufig, die Scholastik hätte sich in dieser Periode ganz in den Nominalismus verloren und sei dadurch ihrem Verfall und Untergange entgegengeeilt. Es wird angezeigt sein, hierüber unsere Ansicht auszusprechen.

§. 254.

Von einem eigentlichen Verfall, von einem eigentlichen Niedergange einer wissenschaftlichen Strömung kann unsers Erachtens nur dann die Rede sein, wenn die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie ihrem *Inhalte* nach in Verfall geräth, wenn der speculative Wahrheitsgehalt mehr und mehr verschwindet und in einer falschen wissenschaftlichen Weltanschauung untergeht. So sagen wir, das die griechische Philosophie nach Aristoteles in Verfall gekommen sei, weil der tiefe Wahrheitsgehalt der platonischen und aristotelischen Weltanschauung verschwand, und einerseits dem realistischen Pantheismus der Stoiker, und andererseits dem Materialismus der Epicuräer, sowie endlich dem Skepticismus das Feld räumte. Dass aber die Scholastik auf solche Weise ihrem *Inhalte* nach während des spätern Mittelalters in Verfall gerathen sei, wird wohl auch der ärgste Gegner derselben nicht annehmen. Allerdings trug der Formalismus, wie wir gesehen haben, Keime in sich, welche, wenn sie entwickelt worden wären, einen logischen Begriffspantheismus hätten zur Folge haben können; und ebenso war der Nominalismus dazu angethan, durch Hervorkehrung des in ihm gelegenen rein subjectivistischen Princips die Wissenschaft folgerichtig in den Scepticismus hineinzuführen. Wir sind auch keineswegs gewillt, es als etwas Gutes und für die Wissenschaft Heilbringendes zu betrachten, dass diese Gegensätze des formalistischen

Realismus und des Nominalismus in der Zeit, in welcher wir gegenwärtig stehen, wieder zum Vorschein traten, nachdem sie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert bereits völlig wären überwunden gewesen. Im Gegentheil, wir halten das an sich für eine Makel, welche der Scholastik in der spätern Zeit des Mittelalters anhängt, und welche zur Folge hat, dass die Scholastik in dieser Zeit nicht mehr auf der gleichen Höhe steht, wie im dreizehnten Jahrhundert. Aber einen eigentlichen Verfall der Scholastik ihrem Inhalte nach können wir darin nicht finden und zwar aus folgenden Gründen:

Vor Allem könnte von einem solchen Verfall nur unter der Bedingung die Rede sein, dass die Formalisten und Nominalisten wirklich zu jenen so eben angedeuteten Consequenzen fortgegangen wären, welche in ihren höchsten Obersätzen angelegt sind. Allein das haben sie keineswegs gethan. Die Formalisten wollten vom Pantheismus eben so wenig wissen, wie die Realisten; und was die Nominalisten betrifft, so haben wir schon gesehen, dass sie die objective Wahrheit und Realität unserer Erkenntniss immer festhielten, und dass sie niemals zugeben wollten, dass durch ihr Erkenntnissprincip alle Wissenschaft unsicher und unmöglich gemacht werde. Es blickt zwar, wie sich nicht anders erwarten lässt, bei ihnen vielfach eine skeptische Tendenz hervor; aber zu einem vollständigen Bruch mit aller Gewissheit unserer Erkenntniss ist es principiell bei ihnen nie gekommen. Wo wäre also da ein Verfall zu entdecken?

Für's zweite hätten, wenn wir auch davon absehen, die beiden Gegensätze des Formalismus und Nominalismus den Verfall und Untergang der Scholastik möglicherweise nur unter der Bedingung herbeiführen können, dass sie in der spätern Epoche des Mittelalters zu einer überwiegenden Herrschaft gekommen wären. Allein auch das ist nicht richtig. Der Realismus behauptete stets weitaus das Uebergewicht und galt stets als die *herrschende* Lehre, im Gegensatze zu den andern Systemen, die man als Abweichungen von der herrschenden Lehre betrachtete. So mussten zwar die nominalistische und formalistische Schule über kurz oder lang ihrem Verfall und Untergange entgegengehen, nicht aber die Scholastik als solche. Und wirklich ging die nominalistische Schule schon gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts unter. Die formalistische Schule dagegen erhielt sich zwar länger; aber sie ward allmählig auf immer engere Grenzen zurückgeführt und konnte keinen durchgreifenden Einfluss gewinnen.

Ein Lieblingsthema, welches in neuerer Zeit in verschiedenen Variationen wiederkehrt, ist endlich auch dieses: In der spätern Scholastik sei der Satz herrschend geworden: es könne Etwas in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein, und umgekehrt: und die Anwendung und Verwerthung dieses Satzes habe den Verfall und Untergang der Scholastik herbeigeführt. Allein dieser

Satz, welcher, wie wir wissen, aus dem Arabismus stammt, wurde von den spätern Scholastikern mit derselben Entschiedenheit bekämpft, wie von den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts. Ja selbst die Nominalisten, bei denen man doch am meisten einen Anschluss an denselben hätte vermuthen können, wollten von demselben im Allgemeinen Nichts wissen. Nur *höchst* sporadisch tritt er unter denselben auf. Blos in den Schulen, wo der Arabismus am Ausgange des Mittelalters sich allmählig wieder einnistete, kam dieser Lehrsatz wieder empor. Wir werden ihn dort seiner Zeit treffen, werden dann aber auch sehen, dass wir es da mit der Scholastik gar nicht mehr zu thun haben, sondern vielmehr mit Schulen, welche der Scholastik sich feindlich entgegensetzten.

Wenn wir nun aber einen eigentlichen Verfall der Scholastik, d. h. einen Verfall derselben dem Inhalte nach entschieden in Abrede stellen müssen, so wollen wir damit, wie bereits angedeutet, keineswegs sagen, dass die Scholastik im spätern Mittelalter noch auf der gleichen Höhe stand, wie im dreizehnten Jahrhundert. Vor Allem ist es die *Form*, welche wir in schlimmer Weise in der spätern Zeit ausarten sehen. Die Form der Scholastik wurde im Laufe der Zeit immer starrer, die Sprache roher und barbarischer, die Ausdrucksweise steifer und schmuckloser. Jene fliessende, angenehme Darstellungsweise, wie wir sie im frühern Mittelalter finden, hat sich später fast ganz verloren; die Form wird über dem Inhalte in der Weise vernachlässigt, dass man glauben möchte, die Sprache sei gegenüber dem, was dadurch ausgedrückt werden soll, völlig rechtlos.

Dazu kommt, dass auch die Methode, welche im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts nach aristotelischem Muster war eingeführt worden, gleichfalls bis zum Uebermass und bis zur Ausartung fortgetrieben wurde. Wenn die spätern Scholastiker eine Frage behandeln, so führen sie alle möglichen Meinungen darüber auf zugleich mit den Gründen, auf welche sie sich stützen, widerlegen dann die Gründe der nach ihrer Ansicht unrichtigen Meinungen, führen dann wiederum die Gegengründe auf, welche gegen die Widerlegungsgründe beigebracht werden könnten, und so geht es fort, so dass man Mühe hat, sich durch eine derartige langwindige Quaestio hindurchzuarbeiten, ohne den Faden des Zusammenhanges zu verlieren. Man kann in dieser Beziehung mit einem freilich etwas „unparlamentarischen" Ausdrucke sagen, dass die Scholastik in ihrem eigenen Fette zu ersticken drohte.

Zudem liessen sich manche Scholastiker der spätern Zeit dazu verleiten, an die Stelle rechter Gründlichkeit die Spitzfindigkeit treten zu lassen, d. h. sich mit gar zu spitzfindigen, oft auch vorwitzigen, ganz gewiss aber weniger nützlichen Fragen zu beschäftigen. Bei solchem Verfahren ging dann, wie sich nicht anders erwarten liess, der wahre wissenschaftliche Ernst mehr oder weniger verloren, und an

dessen Stelle trat die Ostentation. Jene öffentlichen Disputationen, in welchen über diese oder jene Lehrpunkte gestritten wurde, arteten manchmal in leidenschaftliche Zänkereien aus, und jene Ruhe, jener Anstand, jene Würde, welche man von den Pflegern der Wissenschaft zu fordern berechtigt ist, wurde von manchen spätern Scholastikern, sowohl in ihren Schriften als auch in ihren Zusammenkünften verletzt, so dass wir geschärfte Befehle von Päpsten und Bischöfen vorfinden, wodurch die streitenden Parteien zur Ordnung und Ruhe angewiesen wurden, wobei aber zuweilen nichts desto weniger die Streitigkeiten noch fortgesetzt wurden, und das nicht ohne Aergerniss für die Gläubigen.

Endlich hatte die Scheidung und Ausbildung der drei genannten Schulen auch noch das Missliche, dass die einzelnen Scholastiker Alles gethan zu haben glaubten, wenn sie die Lehren ihrer betreffenden Schule in ihrer ganzen Strenge festhielten und sie gegen die andern Schulen vertheidigten. Die Folge davon war, dass keine rechte Originalität mehr aufkommen konnte, dass man die Wissenschaft nicht mehr fortzubilden, d. h. nicht mehr einen weitern wissenschaftlichen Gesichtskreis zu gewinnen suchte. Man begegnet in den Schriften der spätern Scholastiker fast immer den gleichen Fragen, welche doch schon genügend durchgesprochen waren; der Unterschied ist nur der, dass jeder sie nach den Grundsätzen derjenigen Schule behandelte, welcher er selbst angehörte.

Diese Missstände sollen nicht verschwiegen werden, wir müssen sie freimüthig anerkennen und aussprechen, wie es dem Geschichtschreiber geziemt. Wir stehen daher auch nicht an, zuzugeben, dass, weil im spätern Mittelalter solche Missstände hervortraten, und die Wissenschaft unter denselben mehr oder weniger gelitten hat, die Scholastik des spätern Mittelalters nicht mehr auf der gleichen Höhe steht, wie die des dreizehnten Jahrhunderts. Aber das sind eben Missstände, welche sich nur äusserlich der Scholastik anklebten; der Inhalt derselben ward dadurch nicht berührt; ihrem Inhalte nach stand die Scholastik nach wie vor auf der Höhe des christlichen Geistes. Und das gilt nicht blos von der Scholastik, wie sie von der realistischen Schule repräsentirt wurde, sondern auch von der Formalisten- und Nominalistenschule. Der christliche Gedanke bildete nach wie vor den innersten Kern der Scholastik. Allerdings krustete sich dieser Kern später in eine harte und bittere Rinde ein, aber er selbst blieb doch bestehen. Und daher können wir in dieser spätern Gestaltung der Scholastik einen eigentlichen Verfall nicht erblicken. Zudem ist wohl zu bedenken, dass jene Fehler und Missstände, wie sie so eben gerügt worden sind, nicht aus der Natur der Scholastik selbst entsprangen, sondern vielmehr aus dem Charakter der einzelnen Träger derselben. Wir finden sie daher auch nicht bei allen Scholastikern des spätern Mittelalters, wenigstens nicht im gleichen Grade. Am meisten traten dieselben hervor in der Nomi-

nalistenschule, die aber, wie wir gesehen haben, keineswegs die herrschende Schule war. —

Nachdem wir so eine allgemeine Charakteristik der Scholastik, wie sie sich im spätern Mittelalter gestaltete, gegeben haben, gehen wir nun auf die einzelnen Träger der Scholastik in dieser Zeit über und behandeln zuerst die hervorragendern Vertreter der Nominalisten- und dann die der Realisten- (und Formalisten-) Schule. Da wir die nächsten und unmittelbaren Schüler des heil. Thomas und Duns Skots schon behandelt haben, so ist hier in der Verführung der Träger der Realistenschule der Kreis unserer Darstellung ein minder ausgebreiteter.

b) Im Besondern.

1. Die Nominalistenschule.

α) Anbahnung des Nominalismus.

Petrus Aureolus und Wilhelm Durandus de St. Pourçain.

§. 255.

Wenn Franz von Mayronis den skotistischen Realismus in jeder Weise bis zum Aeussersten urgirte, so konnte dagegen die Reaction nicht ausbleiben. Wir sehen sie denn auch schon gleichzeitig mit Mayronis hervortreten, und zwar im Kreise der Skotistenschule selbst. Aber freilich war diese Reaction weit entfernt, in jene Bahn einzulenken, welche die richtige Mitte zwischen den möglichen Gegensätzen der Speculation bildet; vielmehr ging ihr über dem Streben, die Auswüchse des Realismus abzuschneiden, die Extravaganzen desselben zu bekämpfen, der Realismus selbst verloren, und sie verlor sich in die Bahnen des Nominalismus.

Es war der Skotist *Petrus Aureolus*, welcher als der erste aus dem Kreise der Skotistenschule den Nominalismus anbahnte. Geboren zu Verberie an der Oise, trat er in den Orden der Minoriten ein und wirkte als Lehrer an der Universität zu Paris, wo er sich den ehrenden Beinamen „Doctor facundus" erwarb. Er wurde später Provincial der aquitanischen Provinz seines Ordens und starb im Jahre seiner Ernennung zum Erzbischof von Aix im Jahre 1321. Seine Werke sind ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und eine Schrift, „Quodlibeta" betitelt. Er polemisirt in diesen seinen Schriften überall zunächst gegen Thomas und gegen die Thomisten; aber die Lehren, welche er diesen Gegnern gegenüber aufstellt, sind nicht die seines Meisters Duns Skotus, sondern von denselben ganz verschieden, ja sie stehen vielfach in geradem Gegensatze mit diesen; sie schlagen nicht in den skotistischen Realismus, sondern vielmehr in den Nominalismus ein.

Die Universalien, lehrt er, sind nicht etwas objectiv in der Natur der Dinge existentes; wollte man dieses annehmen, dann würde man nothwendig auf den platonischen Irrthum von den objectiv existenten

Ideen zurückkommen müssen. In der Wirklichkeit gibt es nur individuelle Dinge. Daher ist der Allgemeinbegriff ausschliesslich auf Rechnung des Denkens zu setzen; er ist nur ein Gebilde des menschlichen Verstandes; er hat kein reales, sondern ein blos intentionales Sein; das Allgemeine ist *nur* ein Gedanke, *nur* ein Begriff, nichts weiter [1]). Daher ist auch die Frage, welches das Princip der Individuation sei, eine ganz müssige; ja sie hat gar keinen Sinn, weil eben das Allgemeine nicht objectiv wirklich ist. Alles Wirkliche ist als solches individuell, und daher ist das Princip der Individuation eben die Wirklichkeit, der actus, wie derselbe durch die äussere wirkende Ursache, welche dem Dinge das Sein gibt, bedingt ist. Eine allgemeine Materie, welcher auch ohne Form ein Sein zukäme, ist ein Unding; die Materie als solche ist nur Potenzialität, nichts weiter [2]).

Wenn diese Sätze offenbar nicht blos eine Entfernung vom skotistischen Realismus, sondern auch ein Ueberschlagen in den Nominalismus erkennen lassen, so noch mehr die Behauptung des Aureolus, dass keine Species oder Erkenntnissbilder anzunehmen seien, wodurch wir erkennen. Wäre nämlich der Allgemeinbegriff einer Sache durch eine allgemeine Species oder Erkenntnissform bedingt, so müsste diese Form unendlich sein, während doch nur die erste Form, Gott selber, unendlich sein kann [3]). Ferner gäbe es eine solche „forma specularis" als Bedingung der Erkenntniss, so müsste der Verstand entweder bei dieser in der Erkenntniss stehen bleiben, oder müsste durch dieselbe auf die äussere Sache übergehen. Keines von beiden aber ist möglich. Nicht das erstere; denn in dieser Hypothese hätten wir keine Erkenntniss von den Dingen, sondern blos von den Bildern dieser Dinge. Nicht das letztere; denn einerseits streitet dagegen die Erfahrung, und andererseits wäre in dieser Voraussetzung das erste Object der Erkenntniss nicht die objective Sache, sondern etwas rein Subjectives, ein ideales Bild von der Sache; was um so weniger zugegeben werden

1) *Petr. Aureol.* In l. sent. 1. dist. 23. art. 2. Manifestum est, quod ratio hominis et animalis, prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliud, nisi conceptus.... Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali.

2) In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 1. et 2.

3) In l. sent. 2. dist. 12. qu. 1. art. 2. Cum forma simpliciter infinita sit et adaequans omnia individua, sequeretur, quod esset aliqua res infinita adhaerens intellectui vel phantasmati, vel subsistens, praeter primam formam, quae est Deus: quod omnino impossibile est. Sed constat, quod rosa ista, quam aspicit intellectus, et forma illa specularis, quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter, et quidditas tota. Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam vel hominem simpliciter. Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui, vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens.

kann, als dieses nichts anderes hiesse, als die platonische Vorstellung erneuern, welcher gemäss der Verstand nicht die Dinge, sondern nur deren Ideen anschaut[1]). Es ist ein philosophisches Axiom, jede grundlose Vervielfältigung der Dinge zu vermeiden. Darunter gehört aber auch die Erfindung der formae speculares, welche durchaus nicht zur Vervollkommnung unserer Erkenntniss von den Dingen, sondern eher zum Gegentheil davon beitragen würden[2]). Daher darf man zur Erklärung der menschlichen Erkenntniss durchaus keine solche Species annehmen. Die Wahrheit ist, dass jede Erkenntniss zwei Subjecte voraussetzt, das erkennende und das erkannte Subject (oder Object); aber das erkannte Object ist in Nichts verschieden von dem Object des Erkennens oder von dem äussern Gegenstande; beide sind eins und dasselbe. Das reale Sein des Dinges in der Objectivität und das intentionale Sein desselben im Verstande sind nicht real verschieden; beide unterscheiden sich nur beziehungsweise, in so fern das reale Sein dadurch intentional wird, dass es objectiv im Verstande ist. So ist es die Sache selbst, welche unmittelbar vom Verstande erkannt wird, in so fern sie als erkennbar dem Verstande gegenübertritt: und diese Erkenntniss ist eben der Begriff der Sache[3]).

Von der weitern Polemik des Aureolus gegen den Thomismus wollen wir absehen[4]). Für die Geschichte der Philosophie hat Aureolus blos in so ferne eine Bedeutung, als er in den so eben entwickelten Sätzen den Nominalismus im Schoosse der Skotistenschule angebahnt hat, jenen Nominalismus, welcher sich dann, wie wir sehen werden, unter den Händen Okkams zum förmlichen System constituirte, und in Folge dessen als eigenes Schulsystem von der skotistischen Schule sich ausschied.

1) Ib. l. c. Praeterea si sit forma aliqua specularis, realiter inhaerens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus, aut in illam ultimate quiescit, aut per illam ad res extra procedit. Sed nec potest dari istud, nec illud. Primum quidem non; quia tunc scientiae non essent de rebus, sed de talibus idolis, quod omnino aestimandum est absurdum. Secundum etiam non. Tum quia contra experientiam. Experimur enim nos aspicere formam rosae, et per eam ulterius ferri in rosam. Tum quia primum objectum intellectus esset aliquid existens intra et non res extra: et, eodem modo, primum objectum habitus scientifici et actus ejus, qui est scire, esset quaedam forma specularis actualis, et rediret, quantum ad hoc, error Platonis dicentis, quod intellectus aspicit ad exemplar, non ad ipsas res. Ergo impossibile est, quod talis forma realis ponatur.

2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva. Vid. *Hauréau,* De la phil. scolastique, t. 2. p. 404 sqq.

4) Näheres hierüber bei *Werner,* Gesch. des Thomismus, S. 180 ff.

§. 256.

Gleichzeitig mit Aureolus trat aber auch im Schoosse der Thomistenschule ein Mann auf, welchen die Geschichte gleichfalls unter diejenigen zu zählen hat, welche den in der christlichen Schule bereits längst überwundenen Nominalismus auf's Neue, wenn nicht ausdrücklich gelehrt, so doch wenigstens angebahnt haben. Es ist *Wilhelm Durandus de St. Portiano*. Geboren in dem Flecken St. Pourçain der Diöcese Clermont in Auvergne im letzten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts, trat er zu Clermont in den Predigerorden, studirte dann zu Paris und trat daselbst um das Jahr 1313 als Lehrer auf. Er erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel „Doctor resolutissimus," wohl in Folge der Kühnheit, mit welcher er in den schwierigsten Fragen eigenthümliche Ansichten aufstellte. Johann XXII. berief ihn nach Rom und ernannte ihn zum Magister sacri palatii. Im Jahre 1318 erhielt er den bischöflichen Stuhl von Puy, später den von Meaux und starb im Jahre 1332.

Durandus spricht sich in ähnlicher Weise, wie Aureolus, gegen die Realität des Allgemeinen aus. Er lässt es nicht dabei bewendet sein, die objective Realität des Allgemeinen im Sinne der Skotistenschule zu bekämpfen, sondern er bleibt auch nicht mehr bei der thomistischen Thesis stehen; er treibt vielmehr die Subjectivirung des Allgemeinen so weit, dass er zuletzt mehr oder weniger in die nominalistische Auffassungsweise des Allgemeinen überschlägt. In der Wirklichkeit, lehrt er, gibt es nur Einzelndinge [1]). „Die allgemeinen Begriffe entstehen nur daraus, dass uns in unserer Vergleichung der Einzeldinge untereinander viele Dinge ähnlich erscheinen, und wir sie nun in Beziehung auf diese Aehnlichkeit als Eins ansehen, obgleich sie viele sind." Das Allgemeine ist daher nicht subjectiv in den Dingen, sondern nur ein Verstandesding, welches darauf beruht, dass wir die Dinge mit einander vergleichen, und die einzelnen Dinge ohne den Unterschied denken, welcher ein jedes von jedem andern unterscheidet. Es besteht also das Allgemeine nicht subjectiv, sondern blos objectiv, d. h. in unserer Vorstellung; die Intention der Universalität rührt blos von unserm subjectiven Denken her, wenn wir nämlich etwas im Denken seiner individualisirenden Bestimmungen entkleiden, und das Allgemeine drückt daher Nichts aus, was in den Dingen selber wäre [2]).

1) *Guill. Durandus,* In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 14. (ed. Lugd. 1556.)

2) In l. sent. 1. dist. 3. p. 2. qu. 5, 28. Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis, non est primum objectum intellectus, nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia, a quibus abstrahit. 1. dist. 19. qu. 5, 7. Esse universale, esse genus vel speciem, dicuntur esse entia rationis, quia talia dicuntur de re tantum, ut est objective cognita. 2. dist. 3.

Sind schon diese Bestimmungen, obgleich sie sich im Allgemeinen noch an die thomistische Ausdrucksweise anlehnen, nicht mehr ganz correct, so tritt die nominalistische Anschauungsweise noch deutlicher da hervor, wo Durandus die Einzelerkenntniss und die allgemeine Erkenntniss mit einander vergleicht. Allgemeines und Besonderes in unserer Erkenntniss, sagt er, bezeichnen ein und dasselbe, nur das erstere in einer unbestimmten, das andere in einer bestimmten Weise; jene unbestimmte Weise liegt jedoch nur in unserm Verstande, während in der Natur der Dinge ein jedes ein bestimmtes ist; denn die Natur bringt ein Jedes unter seinen individuirenden Bestimmungen hervor [1]). — Wie aber die allgemeine oder quidditative Erkenntniss eine unbestimmte ist, so ist sie auch eine verworrene (cognitio confusa); eine deutliche Erkenntniss ist blos diejenige, welche das Einzelwesen zum Gegenstande hat: — die intuitive Verstandeserkenntniss [2]).

Es lassen sich diese Bestimmungen, nach welchen alle allgemeine Erkenntniss auf eine unbestimmte und verworrene Erkenntniss hinausläuft, offenbar nicht mehr mit den Grundsätzen des Realismus in Einklang bringen. Es tritt hier eine entschiedene Hinneigung zum Nominalismus hervor, und es bedurfte nur mehr einer kühnen Folgerung, um ganz und gar in die Bahn desselben einzulenken. Doch die nominalistische Tendenz des Durandus wird uns noch mehr einleuchtend werden, wenn wir seine weitern Lehrsätze verfolgen.

Durandus läugnet mit Heinrich von Gent den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein; und ebenso auch den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Individualität [3]). Er will kein ausser der Natur des Dinges liegendes Individuationsprincip annehmen [4]). Wie sollte

qu. 7, 7. Esse universale competit rei per hoc, quod intelligitur absque conditionibus individuantibus, et non per aliquid, quod sit in ipsa re subjective. Wir bemerken bei dieser Gelegenheit wiederholt, dass im Sprachgebrauche dieser Zeit „objectiv" heisst: „der Vorstellung nach," „subjectiv" dagegen: „der Sache nach."

1) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 14. Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare.

2) In l. sent. 4. dist. 49. qu. 2, 8. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam. Sicut ille, qui habet cognitionem quidditativam de rosa, quam non videt, dicitur habere confusam cognitionem per comparationem ad illam, quam habet de rosa, quam praesentialiter videt.

3) In l. sent. 1. dist. 8. p. 1. qu. 2, 9 sqq.

4) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 2, 15. Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui.

auch, meint er, die Quantität das Princip der Individuation sein können, da es doch feststeht, dass die individuelle Substanz als solche, wenigstens der Natur nach, der Quantität vorausgeht, und die Quantität selbst nicht möglich ist ohne Voraussetzung einer individuellen Substanz [1]). Allgemeines und Einzelnes sind ja in der objectiven Wirklichkeit ein und dasselbe: der Unterschied beruht nur auf einer verschiedenen Auffassungsweise ein und derselben Sache von Seite der Erkenntniss. Das Allgemeine bezeichnet nur auf eine unbestimmte Weise, was das Individuum in bestimmter Weise repräsentirt. Warum also ausser dem Allgemeinen ein Princip der Individuation suchen? Sein und Individuellsein sind eins und dasselbe, weil Alles, was ist, nothwendig individuell sein muss. Jene Ursache also, welche dem Dinge das Sein gibt, gibt ihm eo ipso auch das Individuellsein. Und daraus folgt, dass, wenn man doch von einem Princip der Individuation sprechen will, dasselbe kein anderes sein könne, als jene wirkende Ursache, welche und in so ferne sie dem Dinge das Sein gibt, dasselbe in der ihm eigenthümlichen Natur oder Wesenheit hervorbringt [2]).

Durandus negirt ferner auch die thomistische Theorie der Species oder Erkenntnissbilder als der bedingenden Medien der menschlichen Erkenntniss. Und zwar geht er hierin noch weiter, als Aureolus. Denn wenn dieser blos die intelligibeln Species als Bedingungen der intellectiven Erkenntniss in Abrede gestellt hatte, so negirt Durandus mit den intelligibeln auch die sensibeln Species, indem er beide in gleicher Weise als etwas für die Erklärung des menschlichen Erkenntnissprocesses Unnöthiges und Ueberflüssiges bezeichnet [3]).

Damit war aber nun zugleich wieder eine weitere Negation eingeleitet. Wenn es keine intelligibeln Species gibt, wenn der Verstand deren nicht bedarf zur Erkenntniss, dann ist auch gar kein Grund mehr vorhanden, einen „thätigen Verstand" im Gegensatze zum „möglichen" anzunehmen, weil eben die Function des thätigen Verstandes auf erster Linie darin besteht, die intelligible Species hervorzubringen. In der That verwirft Durandus auch die scholastische Lehre von dem „thätigen Verstande." Was man „thätigen Verstand" nennt, ist nach seiner Meinung eine blosse Fiction; in der Wirklichkeit gibt es keinen „thätigen" und folglich auch keinen „möglichen" Verstand im Unterschiede von jenem. Der thätige Verstand, sagt Durandus, soll nach der Meinung derer, welche an ihm festhalten, die sensible Species, welche an sich blos der Möglichkeit nach intelligibel ist, wirklich intelligibel

1) Ib. l c n 9 Prius est hoc aliquid et unum numero (saltem ordine naturae), quam sit quantum.

2) Ib. l. c. n. 14. Dicendum, quod nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. — 3) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 6, 10 sqq.

machen, und so dem möglichen Verstande die Erkenntniss der Dinge vermitteln, während er selbst nichts von der Sache erkennt. Aber abgesehen davon, dass man gar nicht weiss, *wie* man sich diese Wirksamkeit des thätigen Verstandes auf die sensible Species denken solle, lässt sich auch sonst kein vernünftiger Begriff damit verbinden. Denn entweder ist die Eduction der intelligibeln Species aus der sensibeln als eine reale oder als eine ideale zu denken. Ersteres ist nicht möglich, weil in diesem Falle die intelligible Species in der Imagination selbst verbleiben und nicht in den möglichen Verstand sich hinüber verpflanzen würde, indem eine Form nie von einem Subjecte in d.s andere übergeht. Letzteres dagegen ist eben so unmöglich, weil in diesem Falle der thätige Verstand in sich selbst die respective intelligible Species setzen würde, nicht in ein anderes Subject, d. i. in den möglichen Verstand. So wie also die Annahme eines Sensus agens überflüssig und unzulässig ist, so ist es auch die Annahme eines Intellectus agens [1]).

Gibt es hienach, wie keine intelligible Species, so auch keinen thätigen Verstand, so ist es auch unrichtig, zu behaupten, dass unsere Erkenntniss vom Allgemeinen ausgehe, dass der Verstand von dem Allgemeinsten als dem Unbestimmtesten zum Besondern als dem Bestimmten fortschreite. Das Ersterkannte ist vielmehr umgekehrt das Besondere, Einzelne, und erst von diesem schreitet der Verstand zum Allgemeinen fort [2]). — Durandus verkennt hier ganz die klaren Bestimmungen, welche Thomas über diesen Gegenstand gegeben hatte, indem er nachwies, dass und in welchem Sinne beides zugleich behauptet werden könne und müsse.

Die Wahrheit ist als Uebereinstimmung zwischen dem Verstande und der Sache blos eine Relation zwischen dem Verstande und dem Gegenstande, in wie fern er gedacht wird. Formell ist also die Wahrheit nicht in den Dingen zu suchen; diese verhalten sich zur Wahrheit als solcher nur causativ. Formell ist die Wahrheit nur im Verstande, und zwar nicht subjective, d. h. so, als hätte sie ein wirkliches Sein im Verstande, sondern objective, in so ferne nämlich die Gegenstände als etwas Gedachtes im Verstande sind. In dem Verhältniss der Uebereinstimmung dieses objectiv gefassten Gedankens mit dem Gegenstande selbst besteht die Wahrheit. Im Urtheil wird dieses Verhältniss ausgesprochen [3]).

1) In l. sent. 1. dist. 3. p. 2. qu. 5, 4 sqq. — 2) In l. sent. 2. dist. 3. qu. 7, 7 sqq.

3) In l. sent. 1. dist. 19. qu. 5, 14. Juxta quod est intelligendum, quod cum veritas dicatur de re, dicatur etiam de propositione et de intellectu. Veritas primo modo dicta non est veritas formaliter, sed quasi materialiter vel fundamentaliter. — Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi; veritas autem intellectus vel actus intelligendi, ut est quaedam res in intellectu subjective existens, non est nisi sua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in comparatione ad objectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem

Es lässt sich nicht verkennen, dass die bisher entwickelten Lehrbestimmungen Durands, im Allgemeinen wenigstens, eine entschiedene Hinneigung zum Nominalismus in sich schliessen. Diese Herabsetzung des allgemeinen Begriffes zu einer blos verworrenen Erkenntniss, diese Bekämpfung des thomistischen Individuationsprincips, diese Läugnung der intelligibeln Species, diese Negation des thätigen Verstandes: — all das lässt sich mit dem Standpunkte des Realismus nicht mehr vereinbaren; vielmehr liegen alle diese Bestimmungen schon auf der Linie des Nominalismus.

§. 257.

In Bezug auf die Erkenntniss Gottes bestreitet Durandus die Möglichkeit einer abstractiven Erkenntniss des göttlichen Wesens; denn die abstractive Erkenntniss setze wesentlich die intuitive voraus, und da wir hienieden keine intuitive Erkenntniss Gottes besitzen, so könne auch von keiner abstractiven Erkenntniss desselben keine Rede sein [1]. Von den über die abstractive Erkenntniss geltenden Bestimmungen muss also bei der Gotteserkenntniss abgesehen werden. Die natürliche Erkenntniss Gottes aus seinen Wirkungen ist eine blos verworrene Erkenntniss, und die Erklärungen über den Gottesbegriff drücken nur etwas Allgemeines und von den Dingen Hergenommenes, nicht aber das besondere Wesen Gottes aus. So erkennen wir z. B., dass Gott eine Substanz sein müsse, weil er eben erste Ursache der Dinge ist, und ein Accidens weder Ursache noch Erstes sein kann. Allein das ist doch immer nur eine allgemeine Bestimmung; was Gott eigentlich in sich — in speciali — sei, erkennen wir auf diesem Wege nicht. Die Creaturen sind nicht gleicher Art mit Gott, noch offenbaren sie die ganze Kraft Gottes; es ist daher unmöglich, dass wir durch dieselben vollkommen erkennen, was Gott nach seinem eigenthümlichen Wesen — in speciali — sei [2]. — Was aber die Attribute oder Namen betrifft,

sic esse, sicut ipsa est. — Est ergo primum et cui primo competit veritas; sed rem apprehensam sic esse, sicut ipse est, est conditio objecti conformiter se habentis secundum esse intellectum ad suum esse reale. Ergo talis conformitas est veritas, hoc autem non est aliud, quam relatio ejusdem ad se ipsum secundum esse apprehensum et secundum esse reale. Ex quo concluditur, quod veritas est ens rationis, quia illud, quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum, est ens rationis. Dicendum ergo est aliter, quod veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subjective, sed objective tantum.

1) In l. sent. prol. qu. 3, 8. Impossibile est, cognitionem abstractivam cujusque rei esse priorem, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur. Sed in puro viatore non potest praeesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva Dei possit deduci: ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de Deo communicetur viatori

2) In l. sent. 1. dist. 3. p. 1. qu. 2, 9. Cum ex creaturis consurgamus ad cognitionem Dei sicut in cognitionem causae persuos effectus, patet, quod entitas creaturarum

welche wir Gott beilegen, so müssen sie zwar, so weit sie positiver Natur sind, von Gott der Substanz nach prädicirt werden; jedoch unterscheiden sie sich von der Substanz und unter sich nicht realiter, sondern nur ratione [1]).

Wenn wir die Ideen der Dinge in Gott setzen, so darf hier der Begriff der Idee nicht so gefasst werden, dass wir darunter den Erkenntnissgrund oder die species intelligibilis verstehen, wodurch Gott die Dinge denkt. Denn wie in uns eine species intelligibilis als Erkenntnissgrund eines Dinges nicht anzunehmen ist, so auch nicht in Gott. Die Idee ist vielmehr nur das Object des göttlichen Verstandes; sie ist nur das Ding selbst, wie es von Gott gedacht ist, oder mit andern Worten: wie es objectiv im göttlichen Verstande ist [2]). Und da nun der göttliche Verstand viele und verschiedene Dinge denkt, und zwar jedes derselben nach seinem eigenthümlichen Wesen, so muss auch in dieser Beziehung eine Vielheit und Verschiedenheit von Ideen in dem göttlichen Verstande angenommen werden [3]).

Nur in einem weitern und uneigentlichen Sinne kann die göttliche Wesenheit selbst als die Idee der Dinge bezeichnet werden. Die Creaturen haben nämlich gewisse Vollkommenheiten mit Gott gemein, wie Sein, Leben, Erkennen, Wollen u. s. w.; andere dagegen sind ihnen ausschliesslich eigenthümlich, wie die specifischen Quidditäten, wodurch sie eben das sind, was sie sind. Dass nun die göttliche Wesenheit nicht die Idee oder das ideale Vorbild der specifischen Quidditäten als solcher sein könne, ist klar; denn die göttliche Wesenheit schliesst ja die Dinge nicht formell nach ihrem eigenthümlichen Sein in sich, sondern nur virtuell, in der Weise nämlich, wie die Ursache ihre Wirkungen einschliesst, nicht so, wie etwa ein Spiegel die Dinge reflectirt [4]). Nur in so fern also, als die göttliche Wesenheit nach jenen erstgenannten Vollkommenheiten des Seins, des Lebens, des Erkennens, des Wollens u. s. w. von geschöpflichen Dingen nach Aussen nachahmbar ist, kann man sie als die Idee oder das ideale Vorbild der Dinge bezeichnen [5]). Und in diesem Sinne ist dann keine

arguit Deum esse, et quod est substantia, quod pertinet ad „quod quid est," saltem in generali, quia causa prior est effectu,.... accidens autem non potest esse prius omni substantia, et ideo, quod est prima causa, non est accidens, sed substantia. n. 11. Creaturae non sunt ejusdem speciei cum Deo, nec demonstrant totam virtutem Dei: ergo impossibile est, quod per creaturas deveniamus in perfectam cognitionem Dei, quid sit in speciali.. n. 13 Sicut cognoscimus de Deo, quia est, ita cognoscimus de Deo quid est, utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa, et utrumque scimus in universali et cognitione confusa.

1) Ib. l. d. 22 qu. 2. — 2) In l. sent. l. dist 36. qu. 3, 11. — 3) In l. sent. l. dist. 36. qu. 4, 5. — 4) Ib. l. c. qu. 3, 25. — 5) Ib. l. c. qu. 3, 21. Si autem considerentur Deus et creatura quantum ad perfectiones eis communes, ut sunt esse, vivere et cognoscere, intellectus et voluntas, sic in divina essentia bene invenitur ratio imitabilis,

Vielheit und Verschiedenheit von Ideen in Gott zu setzen; vielmehr gibt es in diesem Sinne nur Eine Idee; es ist blos eine Vielheit und Verschiedenheit idealer Verhältnisse in Gott anzunehmen, in so ferne nämlich die eine göttliche Wesenheit in verschiedener Weise in den Geschöpfen nachgebildet werden kann. Die Eine göttliche Wesenheit steht in verschiedenen idealen Verhältnissen zu den verschiedenen geschöpflichen Dingen, da diese in ihrem Wesen in verschiedener Weise die göttliche Wesenheit nachbildlich repräsentiren: und auf diese Verschiedenheit der idealen Verhältnisse reducirt sich daher dasjenige, was man eine Vielheit der Ideen in Gott nennt [1]).

Die Frage, ob etwas Successives von Ewigkeit her, also ohne Anfang existiren könne, verneint Durandus. „Veränderliche Dinge können nicht von Ewigkeit her sein; denn da sich bei ihnen ein Erstes und Letztes angeben lässt, so sind sie endlich. Von den Umdrehungen des Himmels, mögen sie vergangen oder zukünftig sein, muss es eine erste und letzte geben. Die Reihe der Bewegungen besteht aus endlichen Theilen, und kann daher nicht von Ewigkeit sein. Die Reihe drückt eine Ordnung aus, und wo eine Ordnung ist, da muss es nothwendig ein Erstes in der Ordnung geben. Nimmt man alle vergangenen Bewegungen, so ist entweder eine unter ihnen, welche keine mehr vor sich hat, oder nicht. Ist das erste, so ist die Reihe nicht unendlich; denn sie hat von der heutigen Bewegung bis zur ersten eine auf beiden Seiten begrenzte Reihe. Nimmt man das letzte an, so steht man mit der Voraussetzung im Widerspruch; denn vor allen vorangegangenen Bewegungen zusammengenommen kann weiter keine hergehen, weil man sie sonst nicht alle haben würde, sowie man nicht *alle* künftigen Bewegungen zusammengenommen hat, wenn keine die letzte ist [2])."

Die Frage, ob Gott auch eine vollkommenere Welt hätte schaffen können, bejaht Durandus. „Es lässt sich denken, dass die Welt eine grössere Ausdehnung durch Vermehrung ihrer Theile und eine grössere Vollkommenheit in Rücksicht auf die einzelnen Substanzen durch höhern Grad der accidentalen Vollkommenheit ihrer Substanzen erhalten konnte. Es scheint freilich, dass alle möglichen Gattungen und Arten der Dinge bereits vorhanden sind, weil sich kein Grund denken lässt, warum

et in creatura ratio imitativi: omnia enim, quae sunt, imitantur essentiam divinam quoad esse, et omnia viventia quoad vivere, et omnia cognoscentia quoad cognoscere, et omnia intellectiva quoad intelligere et velle. Et hoc modo essentia divina habet rationem ideae respectu creaturarum, et creaturae habent rationem ideatorem vel ideabilium.

1) In 1. sent. 1. dist. 36. qu. 4, 5. Si autem accipiatur idea secundo modo, scilicet pro essentia divina, ut est imitabilis a creatura, sic dicendum est, quod proprie loquendo in Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales.

2) n 1. sent. 2. dist. 1. qu. 3, 9 sqq.

einige fehlen sollten. Sollten sie indessen nicht alle vorhanden sein, so würde die Welt auch von dieser Seite einer grössern Vollkommenheit fähig sein [1])."

§. 258.

Die Seele ist ein einfaches und unausgedehntes, immaterielles und geistiges Sein [2]). Sie ist die substantielle Form des Leibes [3]), aber doch von letzterm trennbar, und in dieser Trennung lebensfähig; denn eine Form, die in ihrer Thätigkeit den Körper überragt, wie solches bei der Seele in Bezug auf die Thätigkeit des Denkens der Fall ist, muss den Körper auch überragen im Sein, so dass sie auch ohne den Körper sein und leben kann [4]). Als unvergänglich ist die Seele auch ungezeugt; sie ist unmittelbar von Gott geschaffen, und in ihrer Schöpfung mit dem Leibe vereinigt worden, als Form desselben [5]). Ihre Kräfte unterscheiden sich zwar real von ihrem Wesen, resp. von ihrer Substanz [6]); aber nicht ebenso unterscheiden sich Verstand und Wille real voneinander selbst, sondern nur beziehungsweise, je nachdem nämlich die eine Seele eine zweifache Thätigkeit entwickelt, d. i. erkennt und will [7]). Was aber die Freiheit des Menschen betrifft, so gehört diese dem Verstande und dem Willen zugleich an; sie ist mithin keine eigene Potenz, sondern nur eine Eigenschaft anderer Potenzen, nämlich des Verstandes und des Willens [8]). Frei im weitesten Sinne ist jeder Act, dessen Princip Verstand und Wille sind; frei im engern Sinne dagegen nur jener, in Bezug auf welchen Verstand und Wille sich indifferent verhalten, wonach also die eigentliche Freiheit nicht blos die Nothwendigkeit des Zwanges, sondern auch jede innere nothwendige Determination zu Einem ausschliesst [9]). Das Liberum arbitrium besteht sohin darin, dass wir unsere Handlungen in unserer Gewalt haben, und uns für dieses oder jenes, contradictorisch und conträr bestimmen können [10]). Der Wille ist ein vorzüglicheres Vermögen, als der Ver-

1) In l. sent. 1. dist. 44. qu. 3. — 2) In l. sent. 1. dist. 8. p. 2. qu. 2, 4 sq. qu. 3. — 3) Ib. l. 2. dist. 17. qu. 1. — 4) Ib. l. 2. dist. 18. qu. 3, 4. — 5) Ib. l. 2. dist. 17. qu. 2, 7. — qu. 3. — 6) Ib. l 1. dist. 3. p. 2. qu. 2, 37 sq. Potentia est aliquid additum essentiae animae, realiter ab ipsa differens.

7) Ib. l. 1. dist. 3. p. 2. qu. 4, 8. Una res absolute est intellectus et voluntas, habens rationem duarum potentiarum propter hoc, quod est anima principium duorum actuum subordinatorum, qui sunt intelligere et velle. Ita quod intellectus et voluntas in nullo absolute differunt, sed solum per respectum ad diversos actus.

8) Ib. l. 2. dist 24. qu. 1, 4 sq.

9) Ib. l. 2. dist. 24. qu. 2, 12 sq. Libertas arbitrii est, qua quis potest in aliquem actum vel ejus oppositum contrarie vel contradictorie, et sic libertas excludit non solum coactionem, sed omnem necessariam habitudinem, necessariam dico necessitate absoluta.

10) Ib. l. 2. dist. 24. qu 2, 19. — qu. 3, 15. Facultas ad opposita absque necessaria determinatione ad alterum.

stand, und deshalb ist auch jener Act, welcher die ewige Glückseligkeit des Menschen begründet, ein Act des Willens, nicht des Verstandes. Die Thätigkeit des Verstandes ist blos zur Ermöglichung des Wollens vorausgesetzt [1]).

Der erste Mensch hätte auch ohne die habituelle Gnade im blos natürlichen Zustande (in puris naturalibus) geschaffen werden können [2]). Die Erbsünde besteht daher in der Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit, die ihm Gott frei gegeben, oder vielmehr darin, dass der Mensch würdig oder schuldig ist dieser Privation [3]). Die Defecte und Unvollkommenheiten, welche in Folge der Erbsünde dem Menschen inhäriren, sind zwar an sich natürlich, aber factisch gründen sie in der Sünde, welche dasjenige entfernt hat, wodurch die Freiheit von jenen Defecten bedingt war, und sind somit Strafen der Sünde [4]).

Das Böse zerstört nicht die Natur; es vermindert und zerstört zwar die Fertigkeit und Leichtigkeit in der Ausübung des Guten; aber es vernichtet nicht die Fähigkeit des Menschen zum Guten überhaupt, weil die Syntheresis und die dieser entsprechende natürliche Hinneigung des Willens zum Guten im Menschen nie gänzlich erlöschen kann [5]). Und darum vermag der Mensch auch im Stande der Erbsünde noch die Vorschriften des natürlichen Gesetzes ihrem Inhalte nach ohne die Gnade zu erfüllen, wenn auch diese seine Handlungen keinen übernatürlichen Werth haben [6]). Ebenso ist der Mensch befähigt, zur Rechtfertigung sich zu disponiren und letztere de congruo zu verdienen [7]). Eine göttliche Hilfe ist hiezu allerdings nothwendig; aber diese Hilfe ist blos eine besondere providentielle Sorge, welche Gott für diejenigen trägt, die zum Heile bestimmt sind, nicht aber eine solche, welche in einer unmittelbaren Bewegung des Willens von Seite Gottes bestände [8]). Dem Menschen fällt der „Conatus ad bonum" zu [9]), und thut der Mensch hiebei, was an ihm liegt, so verweigert

1) Ib. l. 1. dist. 1. qu. 1. — 2) Ib. l. 3. dist. 36. qu. 1, 7. — 3) Ib. l. 2. dist. 30. qu. 3, 15. — 4) Ib. l. 2. dist. 30. qu. 1, 4 sq. — 5) Ib. l. 2. dist. 34. qu. 4, 7.

6) Ib. l. 2. dist. 28. qu. 2, 4. qu. 3, 10. qu. 4, 6. Sine gratia, quae est specialis acceptatio divina, potest homo implere praecepta juris naturalis, non autem illa, quae sunt juris supernaturalis.... Sub praecepto juris naturalis cadunt actus solum quantum ad substantiam actuum, actus dico, quorum potentiae sunt in nobis; ergo sine gratia et quocunque alio habitu possumus adimplere, quae sub tali praecepto cadunt.

7) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 2, 14.

8) Ib. l. 2. dist. 28. qu. 5, 7. Si „speciali adjutorio" vocetur immediata motio voluntatis a Deo, sine tali potest se homo praeparare ad gratiam... Si autem speciale adjutorium vocetur specialis providentia, quam Deus habet de his, qui haereditatem capiunt salutis, sine tali gratia non potest homo se praeparare ad gratiam.

9) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 3. n. 6. Attenditur inaequalitas ex parte subjecti quoad dispositionem subjecti, per quam homo reddit se aliqualiter dignum ca-

ihm Gott die Gnade nicht [1]). Die rechtfertigende Gnade ist ein geschaffener übernatürlicher Habitus, der an sich identisch ist mit der Liebe [2]). Durch diese wird der Mensch in den Stand gesetzt, verdienstlich zu handeln. Doch involvirt dieses Verdienst nicht ein Recht auf die göttliche Belohnung, sondern es ist nur eine gewisse Würdigkeit, welche Gott vermöge seines ewigen Rathschlusses in uns erheischt dazu, um uns die ewige Belohnung zu verleihen [3]). Würde er daher die letztere unsern Verdiensten versagen, so wäre er deshalb nicht ungerecht [4]).

Andere eigenthümliche Lehrsätze des Durandus sind folgende: Er gibt kein unmittelbares Wirken Gottes in den Geschöpfen zu. Gott wirkt nach seiner Ansicht in natürlicher Ordnung nur unter Vermittlung der causae secundae, in der übernatürlichen Ordnung dagegen wirkt einzig er, und das kirchliche Sacrament ist blosse causa sine qua non der Gnadenspendung. Die Theologie fasste er mit Duns Skotus nicht als eine speculative, sondern als eine praktische Wissenschaft auf, ja sie ist ihm gar nicht eine Wissenschaft im strengen Sinne dieses Wortes, weil sie nicht von Grundsätzen ausgeht, welche an sich bekannt sind, sondern auf dem Glauben beruht. Sie ist ferner auch nicht eine einheitliche Wissenschaft [5]). Die Vernunft ist endlich nach seiner Ansicht nicht im Stande, nachzuweisen, dass die einzelnen Glaubensartikel nichts Unmögliches einschliessen, oder die Gründe apodictisch zu widerlegen, welche dagegen aufgebracht werden mögen [6]). Offenbar hängt dieser Lehrsatz mit der nominalistischen Richtung seines Denkens zusammen.

So viel über das Lehrsystem des Durandus. Es dürfte hinreichen, um ein allgemeines Bild von seiner Lehrweise zu gewinnen, und namentlich um zu erkennen, wie in diesem Lehrsysteme der Rückgang vom thomistischen Realismus in den Nominalismus in seinen ersten Anfängen hervortritt. Eine höhere Bedeutung für die Geschichte der Philosophie hat das Lehrsystem Durands nicht. Der Predigerorden war mit Erfolg bemüht, sich von solchen nominalistischen Einflüssen möglichst frei zu erhalten. Die Lehren des Durandus griffen in der Dominicanerschule nicht durch, erfuhren vielmehr Widerspruch und entschiedene Missbilligung. Ein coätaner Namens- und Ordensgenosse Durands, Durandus von Orleans,

ritate, saltem de congruo, et haec dispositio est conatus ad bonum, qui requiritur in omnibus adultis.

1) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 2, 14. l. 3. dist. 40. qu. 3, 8.

2) Ib. l. 2. dist. 26. qu. 1, 7. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 1, 4.

3) Ib. l. 1. dist. 17. p. 1. qu. 2, 15. Meritum de condigno sumitur pro quadam dignitate, quam Deus ex sua ordinatione rationabili requirit in nobis ad hoc, ut opera nostra acceptentur a Deo, et quidem ut remunerabilia vita aeterna.

4) Ib. l. 2. dist. 27. qu. 2, 13. 14. — 5) Ib. prol. qu. 1, 48 sq. — 6) Ib. prol. qu. 1, 40 sq.

auch Durandus der Jüngere oder Durandellus genannt, unternahm es, die Lehre des Doctor resolutissimus in allen anstössigen und von Thomas Lehre abweichenden Puncten zu bekämpfen und zu widerlegen. Ein kleines Bruchstück dieses handschriftlich existirenden Werkes ist bei Echard und Quetif[1]) mitgetheilt, woselbst auch bemerkt ist, dass es kurz nach Thomas Heiligsprechung abgefasst wurde, aus deren Anlass die Dominicaner-Theologen zu St. Jacob zusammentraten, um sich durch einen feierlichen Act zur unverbrüchlichen Festhaltung an Thomas' Lehre zu verpflichten[2]). Die vollständige Neubegründung des Nominalismus ging nicht von der Dominicaner-, sondern von der Franziscanerschule aus.

β) Eigentliche Begründung des Nominalismus in dieser Epoche.

Wilhelm von Okkam.

§. 259.

Der eigentliche Begründer des Nominalismus in der gegenwärtigen Epoche, der Hauptrepräsentant und Chorführer der nominalistischen Schule ist der Minorite Wilhelm von Okkam. Er stammte aus dem Dorfe Okkam in der englischen Grafschaft Surrey, woher er seinen Namen führte. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er trat später in den Franciscanerorden. Zu Oxford und Paris gehörte er zu den Schülern Duns Skots. Wir finden ihn dann zu Paris als Lehrer, wo er durch seine nominalistischen Theorien grosses Aufsehen machte und, wie denn alle kühnen Neuerungen ihre Anziehungskraft haben, eine Menge von Schülern um seine Lehrkanzel sammelte. Er erhielt von seinen Anhängern den Titel: Doctor singularis, venerabilis inceptor (sc. Nominalium). In dem Streite, welcher damals zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen ausgebrochen war, ergriff er die Partei des letztern und vertheidigte ihn gegen den Papst. Er erliess ein Manifest gegen den Papst: „Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa[3])," welches zu den heftigsten Actenstücken gehört, die je geschrieben worden sind. Er spricht dem Papste jede Gewalt über die weltlichen Fürsten, auch jene indirecte Gewalt (ratione peccati), wie sie wohl im Mittelalter vertheidigt wurde, ab und verlangt, dass jene als Häretiker aus der Kirche ausgestossen würden, welche die Gewalt des römischen Stuhles über die weltlichen Fürsten vertheidigten. Wie gegen Bonifaz VIII., so verfuhr dann später Okkam auch gegen seinen Nachfolger Johann XXII. Es hatte sich nämlich im Schoosse des Franziscanerordens eine extreme Partei gebildet, die Partei der sog. Spiritualen. Der Streit drehte sich um die Frage: Ob Christus und die

1) Script. Dominic. tom. 1. p. 587 sq. — 2) *Werner*, Gesch. d. Thomismus, S. 112. — 3) Bei *Goldast*, Monarchia, t. 1. p. 13.

Apostel für sich und insgemein etwas Eigenes besessen hätten, so dass sie es hätten willkürlich gebrauchen, verkaufen, verschenken oder etwas anderes dafür hätten erwerben können, und ob folglich auch sie (die Franziscaner), als die eigentlichen Nachfolger Christi und der Apostel, nach dem Willen ihres Stifters etwas Eigenthümliches besitzen dürften. Die Spiritualen verneinten es. Da der Papst Johann XXII. diese ihre Lehre verwarf, so wendete sich nun der Hass der Spiritualen auch gegen den Papst selbst; sie gingen so weit, ihn als Häretiker zu erklären, und schritten dann weiter zu der Behauptung fort, es habe überhaupt seit Cölestin IV. keinen wahren Papst mehr gegeben. Sie häuften Schmähungen auf Schmähungen auf die Päpste und die kirchlichen Würdenträger, und warfen ihnen ihre Reichthümer und irdischen Besitzungen vor, wodurch sie sich ganz und gar von dem Beispiele Christi und der Apostel entfernt hätten. Nach und nach bildeten sie sich zu einer wirklichen häretischen Secte, zur Secte der Fraticellen aus. Okkam nun schlug sich mit aller Entschiedenheit und mit aller Leidenschaftlichkeit seines Charakters auf Seite dieser Spiritualen. Er erliess ein Manifest gegen Johann XXII., „Defensorium" betitelt [1], welches von Invectiven gegen den Papst strotzte und an Heftigkeit noch sein Manifest gegen Bonifaz VIII. übertraf. Er wurde deshalb vor ein vom Papste niedergesetztes Gericht gefordert, um sich darüber zu verantworten. Diese Citation geschah am Ende des Jahres 1323 [2]. Was sie für einen Erfolg hatte, ist unbekannt; nur so viel wissen wir, dass im Jahre 1328 Okkam und seine Gesinnungsgenossen Michael von Cesena und Bona Gratia von Bergamo in Avignon festgehalten wurden, wo man ihnen den Process machte. Es gelang ihnen aber, zu entfliehen und zwar auf einer bewaffneten Galeere Ludwigs des Bayers, zu welchem sie sich denn auch forthin begaben [3]. Sie schlossen sich nun an diesen an und führten seine Sache gegen den Papst. Ein Generalcapitel des Franciscanerordens zu Perpignan (1331) erklärte sie zwar als Häretiker und Schismatiker, aber geschützt zu München durch die bewaffnete Macht Ludwigs des Bayers konnten sie dieses Anathems spotten. „Vertheidige du mich mit dem Schwerte," sagte Okkam zu Ludwig dem Bayer, „und ich werde dich vertheidigen mit der Feder!" Die Abtrünnigen verfassten nun Schriften voll der bittersten Schmähungen gegen den Papst, nannten ihn den Antichrist und appellirten von ihm an die Kirche. Damit war der Bruch vollendet; und nun war es nur eine natürliche Folge des Abfalls, wenn Okkam das Princip der Staatsomnipotenz gegenüber der Kirche, welches er schon vorher im Interesse Philipps des Schönen vertheidigt hatte, auch auf seinen

1) Veröffentlicht von *Ed. Brown* in dem Appendix zu seinem „Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq.

2) *Fleury,* Hist. eccl. l. 93. ch. 6. — 3) Ib. l. 93. ch. 53.

Beschützer Ludwig den Bayer anwendete. Diess geschah besonders damals, als Ludwig der Bayer damit umging, die bereits mit dem böhmischen Prinzen Heinrich verehlichte Erbin von Tyrol, Margareta Maultasch, mit seinem Sohne zu vermählen. Okkam bewies hier Ludwig dem Bayer in einer Schrift, er sei ganz in seinem Rechte, wenn er diese Ehe aus eigener Machtvollkommenheit erlaube, ohne nach den Kirchengesetzen zu fragen. Das Staatswohl, welches er hiebei im Auge habe, gehe Allem voran und überhebe ihn jeder anderweitigen Rücksicht. Merkwürdig, dass die Auflehnung gegen die Kirche stets zur feilen Servilität gegen die weltliche Gewalt führt. Eine Theologie in der „Livrée" der weltlichen Gewalt bietet freilich grössere Vortheile, als eine Theologie in der „Livrée" der Kirche. So blieb Okkam in der Trennung von der Kirche bis zum Tode Ludwigs des Bayers. Ob er später mit der Kirche sich wieder ausgesöhnt hat, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Einige Schriftsteller berichten es. Er starb im Jahre 1343, nach Andern im Jahre 1347 zu München.

Das ist die Geschichte dieses Mannes, welchen wir als den eigentlichen Begründer des Nominalismus in der gegenwärtigen Epoche bezeichnen müssen. Wie er, so viel an ihm war, eine Revolution gegen die kirchliche Gewalt im Gebiete des äussern Lebens in's Werk zu setzen suchte, so setzte er sich auch auf dem Felde der Wissenschaft in Opposition gegen das Bestehende und suchte auch hier eine durchgreifende Umwälzung in Scene zu setzen. Die hauptsächlichsten Werke, welche er hinterliess, und in welchen er seine neuen Theorien niederlegte, sind folgende: a) Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones; b) Quodlibeta septem; c) Summa logices; d) Major summa logices; e) Quaestiones in libros Physicorum; f) Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta [1])." — Sehen wir nun, welches die Theorien sind, die er in diesen Schriften entwickelt.

Okkam unterscheidet mit allen seinen Vorgängern zwischen dem sinnlichen und intellectiven Erkennen und betrachtet die sinnliche Erkenntniss als die wesentliche Voraussetzung der intellectiven. All unsere Erkenntniss beginnt mit der sinnlichen Erfahrung und schreitet von derselben fort zur intellectiven Erkenntniss.

Allein obgleich Okkam diesen Fundamentallehrsatz der scholastischen Erkenntnisslehre festhält, so weicht er doch von den realistischen Lehrern sogleich darin ab, dass er nicht wie diese dem Sinne die intuitive, dem Verstande dagegen die abstractive Erkenntniss zutheilt, und nach dieser Form der Erkenntniss den Unterschied beider Erkenntnissquellen von einander bestimmt. Vielmehr ist nach seiner Ansicht nicht blos dem Sinne, sondern auch dem Verstande eine intuitive Erkenntniss

1) *Hauréau,* De la phil. scol. t. 2. p. 418 sqq.

der sinnlichen Gegenstände zuzuschreiben, und muss somit in der Verstandeserkenntniss selbst zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniss unterschieden werden [1]). Wir sind dieser Lehre schon bei Durandus begegnet; hier bei Okkam spielt sie gleichfalls eine bedeutende Rolle im Ganzen des Systems.

Die intuitive Verstandeserkenntniss hat das Wirkliche, das Einzelne als solches zum Gegenstande. Sie gewährt daher ein unmittelbares Wissen vom Sein oder Nichtsein einer Sache, so wie von der erfahrungsmässigen Beschaffenheit derselben. Alle zufälligen Wahrheiten fallen als solche der intuitiven Verstandeserkenntniss anheim [2]). Die abstractive Verstandeserkenntniss dagegen sieht von dem Sein oder Nichtsein einer Sache, so wie auch von der sinnenfälligen Beschaffenheit des concreten Gegenstandes ab. Vermöge der abstractiven Erkenntniss allein also vermögen wir weder zu wissen, ob eine Sache existirt oder nicht existirt, noch sind wir durch dieselbe in Stand gesetzt, irgend welche contingente Wahrheiten mit Evidenz zu erkennen [3]).

Ist hiemit der Begriff der intuitiven und abstractiven Verstandeserkenntniss festgestellt, so entsteht nun aber die Frage, ob denn eine solche intuitive Verstandeserkenntniss in Bezug auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge auch wirklich anzunehmen sei, ob denn nicht, wie die frühern Lehrer annahmen, die sinnliche Erkenntniss allein in Verbindung mit der abstractiven Verstandeserkenntniss zur vollen Erkenntniss des Sinnlichen hinreiche. Die Lösung dieser Frage bietet uns sowohl die Vernunft, als auch die Erfahrung. Sowohl aus der Vernunft, als auch aus der Erfahrung müssen wir schliessen, dass in uns nicht blos eine intuitive Sinnen-, sondern auch eine intuitive Verstandeserkenntniss sei, und dass beide von einander dem Wesen nach unterschieden werden müssen. Aus der Vernunft: denn auch die vom Leibe getrennte Seele muss eine intuitive Erkenntniss von den Dingen haben;

1) *Occam*, Quodl. 5. qu. 5. (ed. Argent. 1491.)

2) In l. sent. prol. qu. 1, Z (ed. Lugd. 1495.) Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri, utrum res sit vel non sit; quod si sit res, statim judicat intellectus, rem esse, et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Similiter notitia intuitiva est talis, qua, quum aliqua cognoscuntur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, si distet, vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus. Quodl. 6. qu. 6.

3) In l. sent. prol. qu. 1, Z. Abstractiva autem est ista, virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit; et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia per ipsam non potest evidenter sciri de re existente, quod existit, et de non existente, quod non existit. Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Quodl. 5. qu. 5.

diese kann aber nicht eine sinnliche sein, weil der Sinn fehlt; sie muss also eine intellective sein. Aus der Erfahrung: denn das Kind, welches noch keine bewusste Erkenntniss von einem Gegenstande hat, besitzt dennoch schon eine sinnliche Anschauungserkenntniss desselben; woraus folgt, dass zur vollen Erkenntniss des Gegenstandes die sinnliche Anschauung allein nicht genügt, sondern dass auch noch die intuitive Verstandeserkenntniss hinzukommen muss, um jene Erkenntniss zu vervollständigen [1]. Um ferner urtheilen zu können, ob eine Sache sei oder nicht sei, ist zwar die sinnliche Anschauung derselben vorausgesetzt; aber sie reicht nicht hin; es muss auch die intellectuelle Anschauung der Sache noch hinzukommen; denn das Urtheil als notitia complexa setzt zu seiner Ermöglichung die notitia incomplexa voraus, und diese muss, wenn der Verstand urtheilen soll, gleichfalls im Verstande sein, nicht etwa in einem andern Subjecte. Die abstractive Erkenntniss reicht zur Ermöglichung jenes Urtheils nicht aus, weil sie eben vom Sein und Nichtsein abstrahirt. Ist aber jene Anschauung im Verstande, dann ist sie eben nicht blos sinnliche, sondern schon intellective Anschauung, intellective Erkenntniss [2].

So beginnt denn zwar unsere Erkenntniss mit der sinnlichen Anschauung und schreitet dann zur intellectiven Erkenntniss fort; aber diese intellective Erkenntniss ist auf erster Linie eine rein intuitive, und erst auf zweiter Linie erhebt sie sich zur abstractiven Erkenntniss, so zwar, dass die intuitive Erkenntniss des Verstandes selbst wiederum die wesentliche Voraussetzung der abstractiven ist, und die letztere ohne die Voraussetzung der erstern nicht möglich wäre [3]. Und daraus löst sich denn nun von selbst die Frage, welches denn das Ersterkannte in unserer intellectiven Erkenntniss sei. Handelt es sich nämlich um die intellective Erkenntniss im Allgemeinen, so ist offenbar das Einzelne als solches das ersterkannte; denn die intuitive Erkenntniss geht, wie so eben erwähnt, der abstractiven voraus; die intuitive Erkenntniss hat aber immer, wie wir wissen, das Wirkliche zum Gegenstande, und das Wirkliche ausser uns ist stets ein Einzel-

1) Quodl. 1. qu. 15.

2) Quodl. 1. qu. 15. Ad aliud dico, quod visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivae, sed non est causa potentialis assensus sine visione media, quia notitia complexa praesupponit notitiam incomplexam in eodem subjecto, sicut voluntas non potest in actum suum, nisi praecedat cognitio in intellectu, quantumcunque sit notitia intuitiva in sensu. — Intellectus noster cognoscit evidenter propositionem primam contingentem de sensibilibus; ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum istam notitiam complexam evidentem. Sed abstractiva cognitio sensibilium non sufficit: ergo etc.

3) Quodl. 1. qu. 13. Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu ejusdem objecti, et non e converso. qu. 14. Notitia abstractiva praesupponit intuitivam.

nes, ein Singuläres. Handelt es sich dagegen um die abstractive Verstandeserkenntniss im Besondern, dann ist das Ersterkannte in der abstractiven Erkenntniss das Allgemeinste und Unbestimmteste, weil die species specialissima erst gebildet werden kann auf dem Wege des Herabsteigens von den allgemeinsten zu den besondern Begriffen[1]).

Die intuitive Verstandeserkenntniss erstreckt sich jedoch nicht blos auf die äussern sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern auch auf die subjectiven Thätigkeiten und Zustände der Seele. Denn auch über diese bildet unser Verstand contingente Sätze (propositiones contingentes), d. h. auch von ihnen urtheilt er, dass sie hic et nunc in uns wirklich oder nicht wirklich sind. Dazu genügt aber die abstractive Erkenntniss nicht, weil diese von aller Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit abstrahirt: folglich muss eine intuitive Erkenntniss derselben in uns von Seite unsers Verstandes angenommen werden[2]). Und so ist der intuitiven Verstandeserkenntniss sowohl das Bereich der äussern, als auch der innern Erfahrung aufgeschlossen.

Die Verstandeserkenntniss ist zunächst notitia incomplexa, in so fern der Verstand einfach die Gegenstände percipirt. Schreitet er dagegen dazu fort, seine Begriffe von einander zu bejahen oder zu verneinen, dann wird seine Erkenntniss zur notitia complexa. In diesen beiden Stadien seiner Erkenntniss steht er aber zunächst erst noch auf dem Standpunkte der blossen Apprehension. Stimmt er dagegen der von ihm gebildeten Proposition bei, oder verweigert er derselben seine Beistimmung, dann verhält er sich im eigentlichen Sinne urtheilend, und der Act der Beistimmung oder Nichtbeistimmung ist dann der actus judicandi, welcher als solcher realiter verschieden ist von dem blossen actus apprehendendi[3]).

§. 260.

Diese allgemeinen Lehrsätze vorausgesetzt können wir nun auf die besondern Momente der Okkam'schen Erkenntnisslehre übergehen. Vor Allem entsteht die Frage, in welchem Verhältnisse denn unsere Erkenntniss, subjectiv genommen, zum Erkenntnissgegenstande

1) Quodl. 1. qu. 13. Cf. In 1. sent. 1. dist. 3. qu. 1, Q sqq. qu 6, E sqq.

2) Quodl 1. qu. 14. De cognitione intellectus et volitione, formatur propositio contingens, quae evidenter cognoscitur ab intellectu nostro; puta talis: „intellectio est," „volitio est." Aut ergo mediante cognitione intuitiva intellectionis, aut abstractiva. Si primo modo, habetur propositum. Non potest dici secundum, quia abstractiva abstrahit ab existentia actuali. In 1. sent. prol. qu. 1, HH. Patet etiam, quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu..., cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi.

3) Quodl. 5. qu. 6.

stehe, und worauf deren Uebereinstimmung mit dem letztern, d. i. deren Wahrheit beruhe. Die Realisten behaupteten, dass die sinnliche Erkenntniss durch sinnliche, die intellective durch intelligible Species bedingt sei, in so fern das erkennende Subject durch diese Species die Dinge erkenne. Diess stellt Okkam mit Aureolus und Durandus in Abrede. Er verwirft sowohl die sinnlichen, als auch die intelligibeln Species. Was vorerst die sinnlichen Species betrifft, so argumentirt er in folgender Weise: „Ohne Noth darf man für eine Sache nicht eine Mehrheit von Erklärungsgründen annehmen (non est ponenda pluralitas sine necessitate). Es kann aber kein hinreichender Grund weder aus unmittelbaren Principien, noch aus der Erfahrung für die sinnlichen Species angegeben werden. Nicht das letzte: denn sie sollen ja nicht unter die Erfahrung fallen, nicht anschaubar sein; also kann es von ihnen keine Erfahrung geben. Nicht das erste; denn dann müsste es hauptsächlich aus dem Princip, dass das Bewegende und Bewegte im Raume zugleich sein müssen, gefolgert werden. Das aber ist falsch; denn die Sonne bringt ja z. B. auch da viele Wirkungen hervor, wo sie nicht unmittelbar gegenwärtig ist. Um einen Act des Empfindens in dem Organe des äussern Sinnes hervorzubringen, ist das Object und das Empfindungsvermögen hinreichend. Es muss zwar zugegeben werden, dass gewisse Veränderungen und Eindrücke durch das Empfinden eines Objectes entstehen; aber es muss geläugnet werden, dass diese als Princip der sinnlichen Erkenntniss des Gegenstandes dieser Erkenntniss vorausgehen und also Species im eigentlichen Sinne seien." Denn daraus würde ja folgen, dass die Seele, so lange diese Species im Empfindungsvermögen bleiben, immer die Gegenstände als gegenwärtig zu sehen glaubte, was doch ganz gegen alle Erfahrung ist [1]).

Wie aber zur sinnlichen Erkenntniss keine sinnliche Species, so ist auch zur intellectiven Erkenntniss keine intelligible Species nothwendig, und zwar weder zur intuitiven, noch zur abstractiven. Nicht zur intuitiven. Denn der Grund, auf welchen hin man eine intelligible Species zur Ermöglichung des intellectiven Erkenntnissactes postulirt, ist dieser, dass der körperliche Gegenstand nicht auf den immateriellen Verstand wirken könne, weshalb zur Ermöglichung des Erkenntnissactes, welcher sich auf jenen körperlichen Gegenstand bezieht, eine intelligible Species vermittelnd dazwischen treten müsse. Allein ist denn die species intelligibilis nicht auch immateriell? Wie kann demnach der körperliche Gegenstand diese hervorzubringen im Stande sein? Hebt also nicht der Grund, auf welchen hin man die intelligible Species postulirt, selbst die Möglichkeit derselben auf? Behauptet man ferner die Nothwendigkeit einer intelligibeln Species auf den Grund hin, dass

1) In l. sent. 2. qu. 17, D sqq.

der Gegenstand nicht unmittelbar auf das intelligente Subject wirken könne, weil er in einer Distanz von demselben sich befinde: so kann er ja aus dem gleichen Grunde auch eine intelligible Species in dem Subjecte nicht hervorbringen. Kurz, die Theorie der intelligibeln Species ist zur Erklärung der intuitiven Verstandeserkenntniss nicht blos ganz nutzlos, sondern sie ist auch gar nicht aufrecht zu erhalten, weil sie sich selbst aufhebt [1]). Das Gleiche gilt aber auch von der abstractiven Verstandeserkenntniss. Allerdings setzt diese im erkennenden Subjecte Etwas voraus, weil sie eben keine einfache Anschauung eines Gegebenen ist, sondern von dem Sein oder Nichtsein der Sache abstrahirt. Auf einen bestimmten, wirklichen Gegenstand bezieht sie sich nicht; sie muss also auf etwas anderes sich beziehen, was im erkennenden Subjecte schon da ist. Allein dieses Etwas, was sie im erkennenden Subjecte voraussetzt, ist nicht eine allgemeine intelligible Species, wie man gewöhnlich annimmt, sondern es ist nur eine actuelle intuitive Erkenntniss oder aber ein dem Verstande schon immanenter Habitus. Denn die abstractive Erkenntniss resultirt immer entweder unmittelbar aus einer actuellen intuitiven Erkenntniss, oder aber aus einer gewissen Disposition des Verstandes zur Abstraction, welche ihm in Folge einer andern bereits vorher erworbenen abstractiven Erkenntniss zu eigen geworden ist. Und so ist denn auch hier die Annahme einer intelligibeln Species zur Ermöglichung der abstractiven Erkenntniss in keiner Weise gerechtfertigt [2]).

Damit fällt dann aber von selbst auch die Unterscheidung des thätigen von dem möglichen Verstande in dem Sinne, in welchem sie gewöhnlich genommen wird, hinweg. Der sog. thätige Verstand ist vielmehr an sich durchaus identisch mit dem sog. möglichen Verstande; nur in so fern können diese Namen oder Begriffe Verschiedenes bezeichnen, als man unter dem „thätigen Verstande" die Seele versteht, wie sie selbst Princip der Erkenntnissthätigkeit ist, und diese aus ihr hervorgeht; unter dem „möglichen Verstande" dagegen dieselbe Seele, wie sie sich in der wirklichen Eskenntniss receptiv verhält [3]).

Die menschliche Erkenntniss beruht also nach Okkam keineswegs auf einer solchen Verähnlichung des erkennenden Subjectes mit der Sache, wie selbe durch die Theorie der Species als Erkenntnissformen postulirt wird. Dennoch aber muss er eine gewisse Aehnlichkeit zwischen

1) In l. sent. 2. qu. 15, O sqq.

2) In l. sent. 2. qu. 15, Q sqq. Cf. *Hauréau,* De la phil. scol. t. 2. p. 438 sqq.

3) In l. sent. 2. qu. 25, A. qu. 24, Q. Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa: quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam, connotando intellectionem receptam in anima: sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem.

der Erkenntniss und dem Erkenntnissgegenstände annehmen, weil ohne eine solche Aehnlichkeit die Erkenntniss nach ihrem Wesen sowohl als auch nach ihrer Wahrheit nicht erklärbar wäre. Worin besteht nun aber diese Aehnlichkeit?

Die Aehnlichkeit, welche im Erkennen zwischen dem Gedanken und der Sache stattfindet, ist nach Okkam eine solche, welche zwischen der *Sache* und zwischen dem *Zeichen* der Sache stattfindet. Alle unsere Vorstellungen und Begriffe sind nämlich nach Okkams Lehre nur *Zeichen* der Dinge. Er unterscheidet zwischen einem dreifachen terminus: dem terminus scriptus, prolatus und conceptus. Der terminus conceptus ist der innere Gedanke der Seele, welcher als solcher das Zeichen der Sache ist, welche gedacht wird. Der terminus prolatus dagegen ist das Wort, in welchem der innere Gedanke ausgesprochen wird, und welcher sich somit wieder bezeichnend zum terminus conceptus verhält. Der terminus scriptus endlich ist die schriftliche Bezeichnung des terminus prolatus [1]). Aber wenn auch der terminus conceptus mit dem terminus prolatus und scriptus darin übereinkommt, dass er wie diese sich nur als Zeichen zu einem andern verhält, so unterscheidet er sich doch dadurch wesentlich von diesen, dass er ein *natürliches* Zeichen des gedachten Gegenstandes ist, und daher auch nicht willkürlich verändert werden kann: während dagegen der terminus prolatus und scriptus nur als willkürliche Zeichen zu dem Bezeichneten sich verhalten und folglich auch willkürlich verändert werden können [2]). Also ist der Gedanke, die intentio, zwar das Zeichen des Gedachten; aber nicht ein willkürliches, sondern ein *natürliches* Zeichen desselben, und gerade darauf, dass der Gedanke als natürliches Zeichen zu dem Gedachten sich verhält, beruht jene Aehnlichkeit zwischen Erkenntniss und Erkenntnissgegenstand, welche zur Ermöglichung der Erkenntniss und zur Wahrheit derselben erforderlich ist [3]).

§. 261.

Aber nun entsteht die weitere Frage: Wie haben wir uns denn den Gedanken, die intentio, abgesehen von ihrem Verhältnisse zum Gedachten, als subjective Thatsache in dem erkennenden Subjecte zu

1) Log. l. 1. c. 1. c. 12. (ed. Ven. 1508.)

2) Ib. l. 1. c. 1. Inter istos autem terminos aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae naturaliter significat, quidquid significat. Terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscunque.

3) Ib. l. 1. c. 12. Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere.

denken? — Okkam führt drei Erklärungsweisen auf, welche er sämmtlich als genügend betrachtet, obgleich er selbst für seine Person nicht unterlässt, einen Entscheid zu treffen. Nach der ersten Erklärungsweise ist der Begriff zu fassen als ein *Gebilde* (quoddam fictum) des Verstandes selbst, welches Gebilde nach seinem objectiven Sein dieselbe Beschaffenheit hat, wie der Gegenstand nach seinem subjectiven Sein. Wenn wir nämlich z. B. ein Haus ausser uns sehen, so macht sich unser Verstand in seinem Innern ein Bild von diesem Hause, welches Bild seinem Inhalte, d. h. seinem objectiven Sein nach (in esse objectivo) dem äussern Hause ganz ähnlich ist, und so gerade dasjenige darbildet, was das Haus in seinem Ansichsein ausser uns (in esse subjectivo) wirklich ist; weshalb dieses fictum denn auch als Zeichen des Hauses ausser uns gelten kann und muss. Diese Hypothese hat einige Aehnlichkeit mit der Theorie der intelligibeln Species; sie unterscheidet sich aber doch wiederum wesentlich von dieser dadurch, dass hier der Gedanke, der Begriff durchaus kein subjectives Sein hat, d. h. dass er nicht bedingt ist durch eine von ihm selbst verschiedene. unserm Denken inhärente Species, wodurch wir im Begriffe den Gegenstand denken, sondern dass vielmehr hier der Begriff, der Gedanke in uns nur ein objectives Sein hat, d. h. dass er nur ein Gebilde unsers Verstandes ist, welches seinem Inhalte nach zwar dem äussern Gegenstande conform ist und denselben bildlich repräsentirt, aber zu dem Acte des Denkens sich nur als Terminus, nicht als Bedingung verhält. Es verhält sich damit, wie mit einem Spiegelbilde. Gewiss ist das Bild im Spiegel nicht ein reales Sein; es ist eben nur das Bild eines realen Seins; und doch repräsentirt es dieses reale Sein nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit. So hat auch der Gedanke eines Dinges in uns in keiner Beziehung ein reales Sein, sondern er ist eben nur das vom Verstande entworfene Bild der Sache [1]).

Die zweite Erklärungsweise fasst den Gedanken, den Begriff auf als eine gewisse *Qualität* der Seele, welche als solche zwar ein subjectives Sein in der Seele hat und vom Acte des Denkens verschieden ist, aber doch zum Acte des Denkens nicht als Bedingung, sondern vielmehr als Resultat, als Wirkung sich verhält. Die wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Qualität besteht dann darin, dass sie die Dinge ausser uns in der Weise repräsentirt, wie sie wirklich sind, oder wie sie wenigstens zu sein scheinen [2]).

1) Log. l. 1. c. 12. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 8, E sqq.

2) Log. l. 1. c. 12. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 8, Q. Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectico, potest tenere, quod conceptus.... est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.... Verumtamen ista opinio posset diversimode poni. Uno modo, quod ipsa qualitas existens subjective

Nach der dritten Erklärungsweise endlich schliesst der Gedanke, die Intention als solche gar nichts weiter in sich, als den Act des Denkens selbst; d. h. die Intention, der Begriff ist subjectiv genommen gar nichts anders, als der *Act des Denkens* selber. Und diese Erklärungsweise ist nach Okkam die einfachste und annehmbarste. Denn „frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora." Damit aber der Gedanke das natürliche Zeichen des Gedachten sein könne: dazu reicht der Act des Denkens allein schon aus; es ist durchaus nicht nothwendig, um jenen Zweck zu erreichen, noch etwas von dem Acte des Denkens selbst verschiedenes anzunehmen [1]).

Wie aber auch immer der Gedanke als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte aufgefasst werden möge: immer steht es fest, dass, weil eben der Gedanke doch nichts anderes ist, als das Zeichen der Sache in uns, das nächste Object unserer Erkenntniss, der Terminus derselben, nicht die Sache selbst sei, sondern vielmehr das Zeichen der Sache in uns, und dass wir erst durch dieses Zeichen, also mittelbar, den Gegenstand desselben erkennen. Wie überall die Erkenntniss des Zeichens uns erst zur Erkenntniss des Bezeichneten führt, also, wo immer eine Erkenntniss durch Zeichen stattfindet, die Erkenntniss des Bezeichneten eine blos mittelbare ist, so auch hier. Jene Mittelbarkeit besteht aber in unserm Falle darin, dass die Begriffe als Zeichen der Dinge für diese Dinge selbst „*supponiren*," d. h. für das Bezeichnete gesetzt werden können [2]). Daher lehrt Okkam, dass unsere Begriffe in einer doppelten Weise betrachtet und erörtert werden können: nämlich so, wie sie in der erkennenden Seele sind, und dann in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche sie bezeichnen. Betrachtet man sie in der erstern Weise, so erhält man die rationelle Wissenschaft; betrachtet man sie dagegen in ihrer Beziehung zu den Dingen, so gewinnt man die reale Wissenschaft. Bei der Verknüpfung der Begriffe zu Sätzen fasst man nämlich im erstern Falle die Begriffe blos für sich auf, wie sie in der

in anima esset ipsamet intellectio. Aliter posset poni, quod ista qualitas esset aliquid aliud ab intellectione et posterius ipsa.

1) Log. l. 1. c. 12. Sed quid est in anima id, quod est tale signum? Dicendum, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii, quod est quaedam qualitas subjective (substantive) existens in anima, distincta ab actu intelligendi, alii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora; omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto; quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto: ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Vgl. das vorausgehende Citat.

2) Log. l. 1. c. 12. — c. 1. Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire, et natum est, pro illo supponere. c. 9. et alib. passim.

Seele sind; im letztern Falle dagegen nimmt man sie so, wie sie Zeichen der Objecte sind, und daher für diese Objecte „supponiren," d. h. gesetzt werden können [1]). Immer sind es also, auch bei der realen Wissenschaft, zunächst blos die Zeichen, mit welchen es die wissenschaftliche Untersuchung zu thun hat, und nur dadurch ist die Wissenschaft real, dass diese Zeichen in den daraus gebildeten Sätzen so genommen werden, wie sie als Zeichen für den bezeichneten Gegenstand „supponiren." Würde man, sagt Okkam, unter realer Wissenschaft eine solche verstehen, welche unmittelbar von den Dingen selbst wäre, so würde es gar keine reale Wissenschaft geben, weil eben die Dinge blos mittelbar, nämlich durch ihre Zeichen, uns bekannt sind [2]).

Fragt man also, was dazu gehöre, damit ein Satz materiell wahr sei, so hat man, um diese Frage zu beantworten, zuerst zu unterscheiden zwischen singulären und allgemeinen Propositionen. Zur Wahrheit einer singulären Proposition nun ist nicht erforderlich, dass das Prädicat a parte rei dem Subjecte inhärire, sondern es ist nur erforderlich, dass Subject und Prädicat für eine und dieselbe Sache „supponiren," d. h. verschiedene Zeichen ein und derselben Sache seien [3]). Analog

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 4, C. N. Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus, ita, quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc, quod partes, sc. termini propositionum scitarum in scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum in scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

2) Ib. l. c. Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quod solae propositiones sciuntur. — Scientiam esse de rebus potest intelligi, ... quod res sint illa, pro quibus partes sciti supponunt; et sic scientia realis est de rebus.

3) Log. l. 2. c. 2. Ad veritatem propositionis singularis, quae non aequivalet multis propositionibus, non requiritur, quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum a parte rei sit in subjecto, vel insit realiter subjecto ipsi, nec quod uniatur ipsi subjecto a parte rei extra animam: sicut ad veritatem istius: „ille est angelus," non requiritur, quod illud commune „angelus" sit realiter idem cum hoc, quod ponitur a parte subjecti, nec quod insit illi realiter, nec aliquid tale. Sed sufficit et requiritur, quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem; et ideo si in illa „hoc est angelus" subjectum et praedicatum supponant pro eodem, propositio erit vera. Et ideo non denotatur, quod ille habeat angelitatem, vel quod in eo sit angelitas, vel aliquid hujusmodi; sed denotatur, quod iste sit verus angelus, non quidem quod sit illud praedicatum, sed illud, pro quo supponit praedicatum. Similiter per tales propositiones: „Sortes est homo," „Sortes est animal" non denotatur, quod Sortes habeat humanitatem vel animalitatem, nec denotatur, quod humanitas vel animalitas sit in Sorte, nec quod homo vel animal sit in Sorte, nec quod homo vel animal sit de esse vel de quidditate Sortis vel de intellectu quidditativo Sortis. Sed denotat, quod Sortes vere sit homo et vere animal, non quidem quod Sortes sit hoc praedicatum: homo vel animal, sed quod est aliqua

verhält es sich dann auch mit der allgemeinen Proposition. Soll dieselbe wahr sein, dann ist dazu nicht erforderlich, dass Subject und Prädicat realiter, d. h. der Sache nach Eins und dasselbe seien, sondern es ist blos nothwendig, dass das Prädicat für all dasjenige „supponire," wofür das Subject „supponirt[1])."

Gilt das bisher Gesagte von dem Gedanken oder von der Intention im Allgemeinen, so muss aber wiederum unterschieden werden zwischen erster und zweiter Intention (intentio prima et secunda). Erste Intention ist ein solcher Begriff, welcher unmittelbar auf einen Gegenstand sich bezieht und als Zeichen für denselben supponirt, wie z. B. Mensch, Thier u. s. w. Zweite Intention dagegen nennt man einen solchen Begriff, welcher nicht auf einen Gegenstand sich bezieht, sondern vielmehr nur ein Zeichen ist für eine andere (erste) Intention, in so fern er den wesentlichen Charakter der letztern ausdrückt, wie z. B. Gattung, Art, Individuum u. s. w.[2]). In analoger Weise müssen auch die Worte, mit welchen wir unsere Gedanken bezeichnen, unterschieden werden in nomina primae und secundae impositionis. Die nomina secundae impositionis sind Zeichen für die Worte selbst, welche wir gebrauchen, je nachdem wir dieselben unterscheiden in Substantiva, Adjectiva, Adverbia u. s. w. Die nomina primae impositionis dagegen sind jene, mit welchen wir unsere Gedanken, unsere Intentionen, ausdrücken; und diese sind dann selbst wiederum nomina primae oder nomina secundae intentionis, je nachdem dadurch entweder eine erste oder eine zweite Intention ausgedrückt wird[3]).

Betrachten wir nun aber die ersten Intentionen im Besondern, so sind dieselben gleichfalls wiederum von doppelter Beschaffenheit; sie sind nämlich entweder singulär, in so fern sie Zeichen eines individuellen Gegenstandes sind, oder sie sind allgemein, je nachdem sie auf eine Mehrheit oder vielmehr Gesammtheit von Gegenständen sich beziehen. Diess führt uns auf die Lehre Okkams von den Universalien.

§. 262.

In dieser seiner Lehre von den Universalien geht Okkam davon aus, dass er zuerst die verschiedenen Ansichten der Realisten von den allgemeinen Begriffen zu widerlegen sucht. Die excessiven Realisten, sagt er, behaupten, das Universale sei etwas in sich selbst bestehen-

res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum „homo," et hoc praedicatum „animal": ita quod pro Sorte stet utrumque illorum praedicatorum.

1) Log. l. 2. c. 4. Ad veritatem propositionis universalis non requiritur, quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur, quod praedicatum supponat pro omnibus illis, pro quibus supponit subjectum, ita, quod de illis verificatur.

2) Ib. l. 1. c. 12. — 3) Ib. l. 1. c. 11.

des, welches als solches real verschieden sei von jedem Einzelnen, welches aber dennoch ganz in jedem Individuum sei, von welchem es prädicirt werden könne. Diese Ansicht ist durchaus falsch und absurd. Wäre nämlich das Allgemeine in solcher Weise ausser dem Verstande, dass es an sich etwas Reales wäre, dann müsste es auch der Zahl nach eine Einheit für sich und mithin ein Besonderes, ein Einzelnes sein. Denn das Allgemeine wäre dann für sich eine Substanz, und jede Substanz ist als solche ein Singuläres. Kein Einzelnes kann aber zu gleicher Zeit ganz in vielen Dingen sein [1]. Zudem würde das Allgemeine, falls es als solches für sich eine Substanz wäre, auch ohne die individuellen Dinge existiren können: was absurd ist [2]. — Kein Individuum könnte ferner in der gedachten Voraussetzung, falls schon ein Individuum der gleichen Art da wäre, Object einer eigentlichen Schöpfung aus Nichts sein; denn da das Allgemeine in die Wesenheit des Individuums einschlägt, so wird das Individuum, falls das Allgemeine schon vor ihm in einem andern Individuum da ist, nicht mehr nach seiner vollen Totalität aus Nichts geschaffen, sondern, zum Theil wenigstens, aus einem Andern schon daseienden, nämlich aus dem Allgemeinen [3]. — Endlich könnte Gott, falls das Allgemeine als solches ganz in jedem einzelnen Individuum wäre, keines dieser Individuen vernichten, ohne damit alle übrigen zu vernichten [4].

Aber auch jene Ansicht, welche annimmt, das Allgemeine sei zwar etwas objectiv reales, unterscheide sich jedoch nicht realiter, sondern blos formaliter vom Individuum, ist nach Okkam unhaltbar. Denn für's Erste kann man nicht sagen, dass ein und dieselbe Sache zu gleicher Zeit gemeinsam (communis) und eigenthümlich (propria) sei. Nach der vorausgestellten Ansicht aber ist die Natur gemeinsam, die individuelle Differenz dagegen eigenthümlich: folglich können beide, die Natur und die individuelle Differenz, nicht una res sein, wie angenommen wird: der Unterschied zwischen beiden muss vielmehr nicht blos als ein formaler, sondern vielmehr als ein realer, als ein Unterschied zwischen res et res gefasst werden. Und so kommt man wieder auf den so eben widerlegten excessiven Realismus zurück [5]. Wäre ferner die gemeinsame Natur ein und dieselbe Sache mit der individuellen Differenz, und von dieser nur formal verschieden, dann gäbe es so

1) Ib. l. 1. c. 15.

2) Ib. l. c. Item si aliquid universale erit substantia una existens in substantiis singularibus distincta ab eis: sequeretur, quod posset esse sine illis, quia omnis res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam esse sine ea; sed consequens est absurdum: igitur etc.

3) Ib. l. c. Item si illa opinio esset vera, nullum individuum posset creari, si aliquod individuum praeexisteret, quia non totum esse caperet de nihilo, si universale, quod est in eo, prius fuit in alio.

4) Ib. l. c. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 4. qu. 5. — 5) Log. l. 1. c. 16.

viele gemeinsame Naturen, als es individuelle Differenzen gibt: und wenn dieses, dann gibt es eben gar keine gemeinsame Natur mehr, was doch vorausgesetzt wird [1]). — Endlich kann Nichts mehreren Dingen zukommen, was nicht von mehreren Dingen prädicirt werden kann. Wenn aber die Natur dieselbe Sache ist mit der individuellen Differenz, dann kann sie ebenso wenig wie diese von mehreren Dingen prädicirt werden. Folglich kann sie auch nicht als gemeinsame Natur mehreren Dingen zukommen [2]).

Endlich ist auch jene Ansicht nicht zu billigen, welche behauptet, dass die Dinge zwar der Sache nach individuell, dem Verstande nach dagegen universell seien; denn der Verstand kann die Sache nicht ändern; was sie ist, das muss sie auch dem Verstande nach sein und bleiben [3]).

Und so sind denn alle jene Theorien, welche dem Allgemeinen was immer für eine objective Realität zuschreiben, durchaus widersprechend und unhaltbar. Daraus folgt, dass die objective Realität des Allgemeinen, in welchem Sinne sie auch immer aufgefasst werden möge, schlechterdings und in jeder Beziehung in Abrede gestellt werden müsse. Das Allgemeine ist ausschliesslich in die Subjectivität zu verlegen; *das Allgemeine ist ein blosses Product unsers Verstandes* [4]). In der objectiven Wirklichkeit gibt es kein Allgemeines, sondern nur Einzelnes [5]).

Es kann nämlich der Verstand einen Gegenstand denken als den individuellen Gegenstand, als welcher er sich ihm darstellt. Und wenn dieses, dann besitzt er eben eine intuitive Erkenntniss dieses Gegenstandes. Er kann aber auch von der individuellen Bestimmtheit des Gegenstandes absehen, abstrahiren, und dann denkt er denselben in so fern unbestimmt, als er ihn nicht mehr von den anderweitigen Individualitäten unterscheidet. Damit hat er dann die abstractive Erkenntniss, und diese abstractive Erkenntniss ist dann eben allgemein. Das Allgemeine reducirt sich also einzig und allein auf die Abstraction des Verstandes, und hat nur im Gebiete dieser subjectiven Abstraction eine Bedeutung. So bezeichnet das Höhere, Allgemeine in

1) Ib. l. c. — 2) Ib. l. c. Cf. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 6. — 3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7, L sqq.

4) Log. l. 1. c. 15. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7, G. Illud, quod primo et immediate denominatur universale, est tantum ens in anima, et sic non est in re.

5) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 7, S. Nulla res extra animam, nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis, nec qualitercunque consideretur vel intelligatur, est universalis: quod tanta est impossibilitas, quod aliqua res sit extra animam quocunque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quanta impossibilitas est, quod homo per quamcunque considerationem, vel secundum quodcunque esse, sit asinus. — Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.

Bezug auf Sortes, nämlich „Mensch," „animal," Nichts, als was Sortes auch ist, nur dass Sortes unbestimmt gedacht wird. „Wenn ich daher sage: „„Dieser Sortes ist Mensch,"" so ist damit in dem Allgemeinen, Höhern nicht etwas von dem Niedern ausgesagt, was dieses nicht selbst in seiner Einzelheit wäre. Sortes ist vielmehr an sich in Wahrheit Mensch, animal, Leib u. s. w., aber Alles realiter Eins, d. h. in ihm selbst, objectiv genommen, ist zwischen all diesen Bestimmungen gar kein Unterschied. Wenn ich also doch diese Momente unterscheide, sie abstrahire und allgemein fasse, und sie dann als Prädicate dem Sortes als Einzelwesen zutheile, so fällt diese ganze Unterscheidung in meinen Verstand." Ausser demselben hat sie keine Wirklichkeit[1]).

Dieses vorausgesetzt wird es nun nicht mehr schwer sein, die Frage zu beantworten: Wie haben wir das Universale in seinem Verhältnisse zum Erkenntnissgegenstande, und wie haben wir dasselbe an sich, d. h. als subjective Thatsache in dem erkennenden Subjecte aufzufassen?

Reflectiren wir zunächst auf den ersten Theil der gestellten Frage, so ist das Universale zu bestimmen als eine Intention, als ein Begriff des Verstandes, welcher seiner Natur nach geeigenschaftet ist, von einer Vielheit von Dingen prädicirt zu werden[2]). Da aber jeder Gedanke zu dem, was in demselben gedacht wird, als Zeichen sich verhält, so ist das Universale, von diesem Standpunkte aus betrachtet, ein Zeichen, welches seiner Natur nach geeigenschaftet ist, eine Vielheit von Dingen zu bezeichnen, oder mit andern Worten, für eine Vielheit von Dingen zu „supponiren[3])." Doch ist dabei noch zu bemerken, dass das Universale nicht ein willkürliches Zeichen ist; denn ein willkürliches Zeichen ist eben nur das gesprochene oder geschriebene Wort; das Universale ist aber nicht ein blosses Wort, sondern ein Gedanke[4]). Das Universale ist somit wie jeder andere Gedanke ein *natürliches* Zeichen für eine Vielheit von Dingen, welche unter ihm zusammengefasst werden. Das gesprochene oder geschriebene Wort kann gleichfalls allgemein sein, in so fern mit Einem Worte eine Mehrheit von Dingen bezeichnet werden kann; aber wenn vom Universalen im strengen Sinne

1) Log. l. 1. c. 7.

2) Ib. l. 1. c. 15. Universale est intentio animae, nata praedicari de multis.

3) Ib. l. 1. c. 14. Quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus. — Intentio animae dicitur universalis, quia est signum praedicabile de multis.

4) In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 8, E. Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione, illo modo, quo vox est universalis, quod nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria.... *Sed haec opinio non videtur vera.*

des Wortes die Rede ist, so versteht man darunter nicht ein allgemeines Wort, sondern vielmehr einen allgemeinen Gedanken, und da der Gedanke *natürliches* Zeichen des Dinges ist, so muss auch das Universale im strengen Sinne dieses Wortes als ein *natürliches* Zeichen mehrerer Dinge im Verstande gefasst werden[1]). So ist das Universale nur in so fern ein allgemeines, als es von mehreren Dingen prädicirt werden, als es als Zeichen für mehrere Dinge gesetzt werden kann: wie es als Gedanke in der Seele ist, ist es etwas Singuläres, wie jeder andere Gedanke[2]).

Daraus ergibt sich nun das Weitere von selbst. Die Begriffe von Gattung und Art sind nicht so zu fassen, als wäre Gattung und Art etwas in der Wesenheit der Dinge selbst gegebenes; vielmehr fällt auch diese Unterscheidung ganz in den Bereich des subjectiven Denkens[3]). Der allgemeine Gedanke kann nämlich mehr oder weniger allgemein sein, d. h. er kann als Zeichen für mehrere oder wenigere Dinge supponiren. Im erstern Falle haben wir den Gattungs-, im letztern den Artsbegriff[4]). Sind die Individuen, welche der Gedanke als Zeichen derselben repräsentirt, einander der Substanz nach ganz ähnlich, dann ist der erwähnte Gedanke ein specifischer Begriff; sind sie dagegen zum Theil ähnlich, zum Theil unähnlich dem Wesen nach, dann ist der allgemeine Gedanke, unter welchem wir sie zusammenfassen, ein generischer Begriff[5]). So hat die Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten ihr Gebiet blos in unserm subjectiven Denken, und darf derselben keine objective Wirklichkeit zugetheilt werden.

Analog verhält es sich mit dem Begriff der „zweiten Substanz.“ Das, was Aristoteles „zweite Substanz“ nennt, ist nicht Eine Natur, welche

1) Log. l. 1. c. 14. c. 15.

2) Ib. l. 1. c. 14. Dicendum est igitur, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale, nisi per significationem, quia est signum plurium. — Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus. Itaque per hoc, quod ipsa nata est praedicari de pluribus, non pro se, sed pro illis pluribus, illa (forma) dicitur universalis. Quodl. 5. qu. 12.

3) Log. l. 1. c. 20. Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur. Sed est quaedam intentio animae praedicabilis de multis, non quidem pro se, sed pro rebus, quas significat.

4) Ib. l. 1. c. 21. Species est communis ad pauciora, quam genus, ita quod genus est signum plurium, et species paucorum.

5) Ib. l. 1. c. 18. Omne universale est de multis praedicabile. Aut igitur praedicatur de illis multis in quid, aut non. Si in quid, . . . hoc contingit dupliciter. Quia aut illa multa, de quibus praedicatur, sunt omnino similia, ita quod omnia, quae uni conveniunt, aequaliter conveniunt unicuique: . . . et sic est species specialissima. Aut non omnia, de quibus praedicatur, praedicto modo conveniunt, sed contingit reperire aliqua duo, quae secundum se tota vel secundum suas partes, si habeant partes, sunt dissimilia: et sic est genus.

als solche in der Objectivität den Individuen Einer Art gemeinsam wäre, sondern es ist nur ein allgemeiner Gedanke, unter welchem wir eine Mehrheit von gleichartigen Dingen zusammenfassen, also ein gemeinsames (natürliches) Zeichen für eine Mehrheit solcher Dinge. Wenn man nämlich z. B. alle menschlichen Individuen unter dem Begriffe „Mensch" = „animal rationale" zusammenfasst, so will man damit nicht eine allen Menschen gemeinsame Natur bezeichnen, sondern man hat eben in dem Begriff „Mensch" = „animal rationale" nur ein gemeinsames Zeichen für alle menschlichen Individuen [1]). Und in diesem Sinne ist man ganz im Rechte, wenn man die sog. „zweiten Substanzen" als blosse gemeinsame Namen betrachtet, nur dass der Begriff „Name" nicht im Sinne von terminus prolatus sive scriptus, sondern vielmehr im Sinne von terminus conceptus gefasst werden muss [2]).

Gehen wir hienach auf den zweiten Theil der oben gestellten Frage über, wie nämlich das Universale als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte aufzufassen sei, so müssen auch hier wiederum die analogen Bestimmungen massgebend sein, wie für den Gedanken überhaupt, weil ja das Universale nichts anderes als ein Gedanke, eine Intention des Geistes ist. Es sind daher auch hier, wie für den Gedanken überhaupt, drei Erklärungsweisen möglich. Nach der einen ist der allgemeine Begriff zu fassen als ein *Gebilde* des Verstandes (fictum quid), welches nach seinem objectiven Sinn dasselbe ausdrückt, was die Gegenstände, auf welche er sich bezieht, nach ihrem subjectiven Sein wirklich sind, und daher auch ohne Unterschied für alle diese Gegenstände „supponiren" kann [3]). Nach der zweiten Erklä-

1) Ib. l. 1. c. 43. Substantiae secundae significant multa. Hoc enim nomen „homo" non significat primo unam naturam communem omnibus hominibus, sicut multi errantes imaginantur, sed significat primo omnes homines particulares. Ille enim, qui primo imposuit hanc vocem „homo" ad significandum, videns aliquem hominem particularem, instituit hanc vocem „homo" ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam, qualis est homo ille.

2) Ib. l. 1. c. 42. Cf. c. 1.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 8, E. Universale non est aliquid reale habens esse subjectivum, nec in anima, nec extra animam, sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum, habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. — — Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicujus rei esset unum exemplar. Ita enim sicut domus ficta, si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsius artificiati: ita illud fictum esset exemplar respectu singularium, et id potest vocari universale, quod est exemplar indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse objectivo potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum. Et illo modo universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

rungsweise dagegen ist der allgemeine Begriff eine subjective *Qualität* der Seele, welche vermöge ihrer Natur geeigenschaftet ist, ein Zeichen mehrerer Dinge zu sein. Und je nachdem eine solche Qualität ihrer Natur nach geeigenschaftet ist, Zeichen für mehrere oder wenigere Dinge zu sein, stufen sich dann die allgemeinen Begriffe nach Gattungen und Arten ab [1]). Nach der dritten Erklärungsweise endlich ist der allgemeine Begriff als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte gar nichts weiter, als der *Act des Denkens* selber, in so ferne dieser Act nicht auf Einen, sondern auf mehrere Gegenstände sich bezieht. Und diese Auffassung ist die wahrscheinlichere [2]).

Das ist die Theorie Okkams von der allgemeinen Erkenntniss. Es ist hienach von selbst klar, dass Okkam, ebenso wie Aureolus und Durandus, die Frage, welches das Princip der Individuation sei, ganz und gar abweisen musste. Denn da das Allgemeine nach dieser Lehre in keiner Weise eine objective Realität für sich in Anspruch nehmen kann, so kann auch von einem Princip, wodurch das Allgemeine in der objectiven Wirklichkeit individuirt wird, nicht die Rede sein. Jedes Wesen ist dadurch, dass es existirt, individuell. Die Begriffe von Sein und Individuellsein fallen in Eins zusammen [3]). — Ebenso ist es klar, dass nach Okkams Theorie die reale Wissenschaft sich in keiner Weise auf das Allgemeine, sondern nur auf das Besondere bezieht. Denn da das Allgemeine für sich selbst doch nichts Reales ist, sondern nur als ein subjectives Zeichen für mehrere Dinge betrachtet werden kann, so ist es klar, dass die reale Wissenschaft blos auf das Besondere gehen kann, und dass die allgemeinen Begriffe in der realen Wissenschaft blos zu dem Zwecke Anwendung finden können, dass sie für mehrere Dinge „supponiren [4])." Da nämlich nicht jedes einzelne Wesen für sich gedacht werden kann, so verlangt die Wissenschaft

1) Ib. l. c. Q. Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectivo, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis. — — Et secundum istam opinionem debet concedi, quod quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis, existens res determinati generis, et tamen universalis per praedicationem, non pro se, sed pro rebus, quas significat. Et ita ordo praedicamentalis substantiae est unum compositum sive aggregatum ex multis qualitatibus naturaliter se habentibus secundum superius et inferius, h. e. quod unum in illo ordine ex natura sua est plurium signum, et aliud paucorum. Quodl. 5. qu. 13.

2) Log. l. 1. c. 15. Quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam opinionem *probabilem* ab actu intelligendi non distinguitur.

3) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 6, P.

4) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 4, O. Scientia isto modo est de rebus singularibus (non de rebus universalibus), quod pro ipsis singularibus termini supponunt.

gewisse allgemeine Zeichen, welche für eine Mehrheit von Dingen „supponiren," um ihre Zwecke zu erreichen: und diesem Erforderniss wird eben durch die allgemeinen Begriffe genügt.

Es lässt sich nicht bezweifeln, dass durch diese ganze Lehre Okkams von der menschlichen Erkenntniss der Zusammenhang dieser Erkenntniss mit der Objectivität bei weitem nicht mehr in dem Grade aufrecht erhalten wird, wie wir es bisher in der Scholastik gefunden haben. Der Grundsatz, dass es eigentlich nicht eine Wissenschaft von Dingen, sondern nur von Zeichen, und erst mittelbar durch diese von Dingen gebe, involvirt einen bedeutenden Schritt zur reinen Subjectivirung des Denkens, wie dieselbe vom Skepticismus festgestellt und zum Princip gemacht wird. Okkam ist nun zwar selbst zu dieser Folgerung nicht ausdrücklich fortgegangen; aber indem er die Grundsätze seiner Erkenntnisslehre auf die verschiedenen Gebiete des Erkennens anwendet, zeigt sich bei ihm überall ein gewisses Misstrauen in die Kraft des menschlichen Denkens, eine gewisse Beschränkung des Kreises der Wahrheiten, welche dem natürlichen Denken des Menschen zur Erkenntniss offen stehen: kurz, eine gewisse skeptische Tendenz, welche auf die weitere Gestaltung seiner Lehre einen keineswegs günstigen Einfluss ausgeübt hat. Doch bezieht sich Okkams Skepsis, was wohl zu berücksichtigen ist, immer blos auf die *natürliche* Erkenntniss des Menschen; dieser allein misstraut er, und daher nimmt er überall den Glauben zu Hilfe, wo die natürliche Erkenntniss ihm keine Gewissheit verschaffen zu können scheint. Sein Streben geht dahin, die natürliche Erkenntniss zu beschränken zu Gunsten des Glaubens. Wie er im Interesse einer übelverstandenen, übertriebenen Ascese mit der kirchlichen Auctorität sich in Widerspruch gesetzt hatte, so macht er auch im übelverstandenen Interesse des Glaubens Opposition gegen die von der christlichen Schule verfochtene grössere Tragweite der natürlichen Erkenntniss des Menschen und sucht dieselbe dadurch, dass er das Messer der Skepsis an sie anlegt, zu beschränken. Dass dadurch der Glaube und die Theologie ungeachtet seines Eifers, welchen er dafür an den Tag legt, ebenso wenig gewinnen konnten, wie die christliche Ascese aus den übertriebenen Anforderungen, welche er an dieselbe stellte, ist wohl von selbst klar. Wir werden zum Beweise dafür später einige Proben seiner theologischen Meinungen geben.

Für jetzt erübrigt uns noch, um das Wesen der nominalistischen Erkenntnisslehre Okkams vollständig darzulegen, die Folgerungen in's Auge zu fassen, welche er daraus ableitete. Zunächst haben wir die Ideenlehre herbeizuziehen, welche er auf der Grundlage seiner nominalistischen Lehrsätze aufgebaut und entwickelt hat. Erkenntnisslehre und Ideenlehre stehen überall in der engsten Verbindung miteinander und der wesentliche Charakter der einen muss immer auch den wesentlichen Charakter der andern bestimmen.

§. 263.

Die Ideen der Dinge sind nach Okkams Ansicht nicht die göttliche Wesenheit selbst, wie sie nach Aussen nachahmbar ist. Denn die göttliche Wesenheit ist absolute Einheit, und mit dieser absoluten Einheit ist die gedachte Annahme unverträglich, weil in dieser Voraussetzung die göttliche Wesenheit zugleich vielfach wäre je nach der Vielheit der geschöpflichen Dinge, als deren Idee sie betrachtet wird. Darum beruhen die göttlichen Ideen nicht auf einem gewissen Verhältnisse der göttlichen Wesenheit zu den creatürlichen Dingen. Denn in der That, dieses Verhältniss müsste entweder ein reales oder ein ideales sein. Ersteres kann es nicht sein, weil Gott in keinem realen Verhältnisse zu geschöpflichen Dingen stehen kann; aber auch letzteres kann nicht angenommen werden; denn würde man die Ideen der Dinge in dem göttlichen Verstande durch ein solches ideales Verhältniss, durch einen „respectus rationis" bedingt sein lassen, so würde man dadurch den göttlichen Verstand unter den menschlichen herabsetzen, weil der letztere zu seinen Conceptionen eines solchen „respectus rationis" nicht bedarf. Denn der Künstler construirt das Haus nach dem Plane, welchen er von demselben entworfen hat, ohne dass er vorher mit demselben in einem solchen idealen Verhältnisse gestanden hätte [1]).

Daraus folgt, dass die Ideen der Dinge überhaupt kein subjectives Sein haben, dass sie überhaupt nichts Reales in Gott sind, dass Gott nicht durch seine Wesenheit als die species intelligibilis die Dinge denkt. Die Ideen der Dinge haben vielmehr in Gott, ebenso wie im Menschen, nur ein objectives Sein, d. h. die Idee ist in Gott nichts weiter, als die Creatur selbst, wie und in so ferne sie von Gott gedacht ist. Gott denkt die Dinge einfach als das, was sie sind oder vielmehr sein sollen, und der Inhalt dieses Gedankens ist das Vorbild der zu schaffenden Dinge. Die Idee ist sohin im Grunde ein und dasselbe mit dem Acte des göttlichen Denkens, in wie fern derselbe Aussergöttliches zum Gegenstande hat [2]). Sagen wir es kurz: die Ideen sind reine Producte des göttlichen Verstandes; es ist eine eigentliche ideale Schöpfung, auf welche Okkam die Ideen in Gott zurückführt. Das objective Sein, d. h. der Inhalt oder Terminus des menschlichen Gedankens ist bedingt durch das vorläufige Dasein der Dinge; das objective Sein, d. h. der Inhalt oder Terminus des göttlichen Gedankens

1) In l. sent. 1. dist. 35. qu. 5, A sqq.

2) Ib. l. c. G. Ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tantum sunt in ipso objective, tanquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles. S. Idea non est ratio cognoscendi, sed est illud, quod cognoscitur. O. Ipsaemet creaturae sunt ideae, sicut ipsae sunt intellectae a Deo.

ist durch Nichts ihm vorangehendes bedingt; das göttliche Denken verhält sich dazu rein schöpferisch.

Daraus ergibt sich nun das Uebrige von selbst. So viele einzelne Dinge wirklich oder möglich sind, so viele Ideen sind in Gott. In so viele Theile ein Ding sich theilen lässt, so viele distincte Ideen von diesen Theilen sind in Gott. Aber dabei hat es auch sein Bewenden. Weiter als auf das Einzelne oder auf die Theile des Einzelnen erstrecken sich die göttlichen Ideen an und für sich nicht. Nur das Einzelne als solches hat eine Idee in Gott. Von dem Allgemeinen, von den Gattungen und Arten gibt es keine Idee. Nur das Einzelne kann daher in die objective Wirklichkeit von Gott hereingesetzt werden[1]). Nur in dem Falle könnte und müsste das Allgemeine in Gott eine Idee haben, wenn dasselbe etwas objectiv Reales, oder wenigstens etwas wäre, was in der menschlichen Seele ein subjectives Sein hätte[2]). Allein das findet, wie wir wissen, nicht statt, weil das Allgemeine weder etwas Objectives oder objectiv Begründetes ist, noch auch ein reales subjectives Sein in der Seele hat, sondern vielmehr nur ein subjectives Zeichen für mehrere Dinge ist, welches Zeichen zwar in seinem Verhältniss zum bezeichneten Etwas ein objectives Sein besitzt, aber nach diesem seinem objectiven Sein das Bezeichnete nur unbestimmt, nicht nach seiner bestimmten Individualität darbildet, weshalb die allgemeine Erkenntniss im Grunde weit unvollkommener ist, als die intuitive. Daher kann auch von einer Idee des Allgemeinen in Gott nicht die Rede sein. Nur in so fern erkennt Gott das Allgemeine, als der allgemeine Gedanke in unserer Seele ein gewisses Zeichen mehrerer Dinge ist, wie immer auch dieses Zeichen als subjective Thatsache im erkennenden Subjecte aufgefasst werden möge. Indem nämlich Gott unsere Seele erkennt, erkennt er auch diese unsere Thätigkeit, in welcher wir den allgemeinen Gedanken bilden, und erkennt so diesen allgemeinen Gedanken selbst gleichfalls. Aber das ist dann keine Idee, sondern nur eine einfache Erkenntniss der Thätigkeiten und Modalitäten eines von ihm geschaffenen Wesens[3]).

Wir sehen, diese Ideenlehre steht ganz im Einklange mit der nominalistischen Erkenntnisslehre Okkams. Wie im Menschen der Gedanke von den Dingen durch keine intelligible Species bedingt ist, so auch nicht in Gott. Gottes Wesenheit ist nicht die species intelligibilis, durch welche Gott die Dinge denkt; darum ist sie auch nicht die Idee

1) In l. sent. 1. dist. 35. qu. 5, G. Ideae sunt singularium, et non sunt specierum, quare ipsa singularia sola sunt extra producibilia, et nulla alia. — Omnium rerum factibilium sunt distinctae ideae, sicut ipsae res inter se sunt distinctae.

2) Ib. l. c. G. Generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae, nisi poneretur, quod universalia essent quaedam res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem.

3) Ib. l. c.

derselben. Wie im Menschen der Gedanke nicht ein subjectives, sondern nur ein objectives Sein hat, so auch in Gott. Da ferner das Allgemeine in der objectiven Wirklichkeit keinen Boden hat, so kann es auch in der göttlichen Idee von den Dingen in keiner Weise präformirt sein. Es kann nur Ideen des Einzelnen geben. In der That, die Folgerichtigkeit des Denkens lässt sich dem Okkam nicht absprechen. Den Standpunkt, auf welchen er sich in seiner Erkenntnisslehre gestellt hat, führt er entschieden durch überall, wo derselbe überhaupt Anwendung finden kann.

Das zeigt sich uns noch deutlicher, wenn wir zuletzt auch noch die Art und Weise in's Auge fassen, wie Okkam das Verhältniss der göttlichen Vollkommenheiten zu einander und zur göttlichen Wesenheit bestimmt. Okkam stellt nämlich zwar mit Recht allen realen und formalen Unterschied zwischen den genannten Verhältnissgliedern in Abrede[1]), und lässt zwischen denselben blos eine distinctio rationis gelten. Aber diese distinctio rationis fasst er dann so, dass er sie nicht in dem göttlichen Wesen selbst begründet sein lässt, sondern den Grund derselben einzig in unserm Denken sucht[2]). „Ist von einer Mehrheit göttlicher Vollkommenheiten die Rede," lehrt er, „so kann Vollkommenheit als solche an sich, die Gott selbst ist, betrachtet werden, oder aber als etwas von Gott und den drei göttlichen Personen conjunctim et divisim Prädicirbares. Im ersten Falle gibt es nur Eine göttliche Vollkommenheit, ununterschieden dem Namen und der Sache nach, die strenge genommen weder als in Gott, noch als an der göttlichen Wesenheit befindlich bezeichnet werden darf, sondern in jeder Beziehung diese Wesenheit selbst ist. Im zweiten Falle sind die Vollkommenheiten nur begriffliche Bezeichnungen (conceptus vel signa), durch welche und in welchen wir dem oben Gesagten gemäss Gott denken. Diese sollten eigentlich gar nicht Vollkommenheiten oder Attribute heissen, weil Vollkommenheit und Attribut ein Sein involvirt, während diese blos begriffliche Bezeichnungen sind. Die Alten haben deshalb auch stets nicht von Attributen, sondern nur von Namen Gottes gesprochen[3]). Solche Vollkommenheiten nun gibt es mehrere; aber sie sind, wie man sieht, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern blos Begriffe, Namen. Und daraus folgt, dass man dieselben zwar allerdings unterscheiden könne, dass aber dann diese Unterscheidung eben blos eine Unterscheidung von Begriffen und Namen ist, womit wir das

1) In I. sent. 1. dist. 2. qu. 1, F. Sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae, quibus essentia divina est eadem essentiae divinae, et sic de bonitate divina et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel non identitas. N. Perfectiones attributales nullo modo ex natura rei distinguuntur ab essentia divina.

2) Quodl. 3. qu. 2. — 3) Quodl. 3. qu. 2.

göttliche Wesen in unserm Denken bezeichnen, nicht aber in dem göttlichen Wesen selbst ihren Grund hat [1])." — Wir sehen, es fehlt gar nicht viel, dass Okkam in Bezug auf die Auffassung der göttlichen Attribute wieder auf die von der christlichen Scholastik bereits längst überwundene Ansicht der Araber und des Maimonides zurückkehrt. Im Wesen ist ohnediess kein Unterschied; denn sowie die Araber und Maimonides allen und jeden Unterschied zwischen den göttlichen Attributen und der göttlichen Wesenheit läugneten, so thut diess auch Okkam. Die Abweichung besteht nur darin, dass jene alle Attribute Gottes als blos negative Bestimmungen betrachteten, dieser dagegen sie zwar als positive Bestimmungen gelten lässt, aber ihre Unterscheidung blos auf das subjective Denken zurückführt.

§. 264.

Nachdem wir nun die Erkenntnisslehre Okkams nebst den Folgerungen, welche er daraus für die Ideenlehre und für die Lehre von den göttlichen Attributen abgeleitet hat, zur Darstellung gebracht haben, müssen wir in die andern Gebiete des Okkam'schen Lehrsystems einzudringen suchen. Fassen wir daher zunächst seine theologische Lehre in's Auge, so lehrt Okkam mit allen übrigen Scholastikern, dass unsere Erkenntniss Gottes hienieden keine directe und unmittelbare sei. Sie ist vielmehr in jeder Beziehung vermittelt durch die geschöpflichen Dinge. Nach seinem eigenthümlichen Wesen, sagt Okkam, kann Gott von uns in directer Weise nicht erkannt werden, d. h. unsere Gotteserkenntniss hat keineswegs das göttliche Wesen, die göttliche Quidditát, oder überhaupt Etwas, was Gott innerlich ist, unmittelbar und direct zum Gegenstande. Denn nur auf dem Wege der intellectuellen Intuition können wir die Dinge direct nach ihrem eigenthümlichen Sein erkennen. Gottes Wesen fällt aber nicht unter unsere Anschauung [2]).

1) In l. sent. 1. dist. 2. qu. 1. qu. 2. Quodl. 3. qu 2.... Aliter accipitur distingui ratione improprie, secundum quod competit uni, et hoc est improprie distingui, quia proprie loquendo si aliquid distinguitur, ab alio distinguitur. Et sic distingui ratione est habere diversas rationes sive correspondere diversis rationibus Sic unum et idem realiter non variatum sine omni diversitate et pluralitate quantum ex parte rei correspondet diversis signis. Et sic Deus dicitur distingui ratione; quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione ex parte sui.... Sed quod aliquid unum et idem realiter sit vere et realiter illa, quae distinguuntur ratione, ita quod non correspondet eis sicut signatum suis signis, sed sit ista distincta ratione, est impossibile... Dicendum ergo, quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo.

2) In l. sent. l. dist. 3. qu. 2, F. Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deus, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cog-

Wir vermögen also Gott nur dadurch zu erkennen, dass wir von den geschaffenen Dingen gewisse Begriffe, wie Sein, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. dgl. abstrahiren, und sie dann auf Gott anwenden, sie für Gott „supponiren" lassen. Wir erkennen somit Gott nicht in sich selbst, sondern vielmehr in einem Andern, d. h. durch jene Begriffe und in jenen Begriffen, welche wir auf Gott anwenden, um durch dieselben als Zeichen Gott und sein Wesen in verschiedener Weise zu bezeichnen [1]). Daher ist auch unsere Erkenntniss Gottes in keiner Weise eine incomplexe, sondern nur eine complexe, weil wir sie nur dadurch haben, dass wir jene Begriffe von Gott prädiciren. Weder vor noch nach dieser Prädication kann unsere Gotteserkenntniss eine incomplexe sein, sie ist und bleibt stets eine complexe [2]).

Fragen wir aber weiter, welches denn nach Okkam die Tragweite dieser unserer natürlichen Gotteserkenntniss, wie sie so eben charakterisirt worden ist, sei, so wird dieselbe von Okkam auf ein sehr enges Mass zurückgeführt. Wir stossen hier auf die schon oben berührte skeptische Tendenz, welche in der nominalistischen Erkenntnisslehre

nosci a nobis, ita, quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti. — Nihil (enim) potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus. Quodl. 4. qu. 18.

1) In l. sent. 1. dist. 3. qu. 2, F sq. Essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cujus partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus. — Sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quod aliter nullo modo a nobis esset cognoscibilis. — Sed quum sunt communia multa habentia aliquod idem contentum, omnia communia simul accepta faciunt unum proprium illi. Quod ex quo sunt distincta communia, oportet, quod aliquid contineatur sub singulo, quod sub nullo aliorum continetur. Ergo omnia illa communia simul accepta nulli alii possunt convenire. Sed multi sunt conceptus simplices naturaliter abstrahibiles, quorum quilibet est communis Deo et alicui alteri: ergo omnes illi simul accepti facient unum conceptum proprium Deo, et ita cum possit cognosci, quod ille conceptus de aliquo verificatur, Deus in illo conceptu cognoscetur. — Et tamen Deus in se non cognoscitur, quod aliquid aliud a Deo hic cognoscitur, quod omnes propositiones istius propositionis: „aliquod ens est sapientia, justitia, caritas," et sic de aliis, sunt quidam conceptus, quorum nullus est realiter Deus. Et tamen omnes isti termini cognoscuntur: ergo aliquid aliud a Deo ipsis cognoscitur. — Denominatione extrinseca potest dici aliquid cognosci ex hoc, quod aliud immediate cognoscitur, quod est proprium sibi, et hoc stare et supponere pro eo. Et non sequitur: Conceptus non est Deus; ergo per hoc, quod conceptus cognoscitur, non cognoscitur Deus, nec mediate, nec immediate; sed sequitur, quod propter hoc non cognoscitur immediate et in se, sed in alio bene potest cognosci. Et hoc non est aliud, nisi quod quum non possumus Deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi, quidquid potest Deo attribui, non pro se, sed pro Deo, et illum conceptum praedicamus, non pro se, sed pro Deo de omni illo, de quo posset Deus ipse in se cognitus praedicari.

2) Quodl. 4. qu. 18.

Okkams angelegt ist, und sehen sie fast überall zur Geltung gebracht. Die Folge davon ist, dass die natürliche Gotteserkenntniss von Okkam in jeder Beziehung beschränkt und Alles auf den Glauben zurückgeführt wird. Schon die Beweise, welche für das Dasein Gottes aus der Vernunft geführt werden können, erscheinen dem Okkam nicht zwingend; sie können nach seiner Ansicht höchstens als Wahrscheinlichkeitsbeweise gelten [1]. Es lässt sich nämlich keineswegs demonstrativ beweisen, dass Gott die erste wirkende Ursache aller Dinge sei, so dass er unmittelbar alles Seiende bewirkt und hervorbringt. Denn man kann ja nicht strenge beweisen, dass nicht auch gewisse andere Causalitäten Vieles hervorbringen können und zwar in der Art, dass dazu keine weitere Ursache mehr erforderlich ist. Und wollte man beweisen, dass Gott Alles allein hervorbringen könne, so würde daraus die Folge sich ergeben, dass die causae secundae überflüssig seien [2]. Ja nicht genug. Man kann nicht einmal streng beweisen, dass Gott überhaupt die Ursache irgend einer Wirkung sei. Denn es ist ja unerweislich, dass es etwas anderes Hervorgebrachtes gebe, als die generabeln und corruptibeln Körper dieser sublunarischen Welt, weil weder von den Himmelskörpern, noch von den getrennten Substanzen, noch von der menschlichen Seele mit demonstrativer Gewissheit festgestellt werden kann, dass sie hervorgebracht, nicht ewig seien. Für die generabeln und corruptibeln Körper hienieden aber reicht die Causalität der Himmelskörper und die der natürlichen Ursachen in der sublunarischen Region aus, und man braucht dafür keine weitere Causalität zu suchen [3]. Und so folgt, dass nicht blos die unmittelbare Causalität Gottes in Bezug auf die Weltdinge, sondern sogar die mittelbare sich aller demonstrativen Beweisführung entzieht [4]. Verhält sich aber das

1) Centilogium theologicum (im Anhang zu dem Commentar in die Sentenzen. Lugd. 1495) concl. 1.

2) Quodl. 2. qu. 1. Non potest probari naturali ratione, quod Deus sit causa immediata efficiens omnium. Tum quia non potest sufficienter probari, quin aliae causae, puta corpora coelestia sint sufficientes respectu multorum effectuum, et per consequens frustra poneretur causa immediata efficiens illorum. Tum quia si posset probari naturali ratione, quod Deus sit causa efficiens omnium, et non posset naturali ratione probari, quod esset causa partialis necessaria vel insufficiens omnium, aeque faciliter posset probari naturali ratione, quod esset causa sufficiens omnium, et ita frustra ponerentur aliae causae efficientes.

3) Quodl. 2. qu. 1.

4) Quodl. 2. qu. 1. Ex istis sequitur demonstrative, quod non potest probari, quod Deus sit causa mediata alicujus effectus, quia si posset probari, quod Deus esset mediata causa respectu unius effectus, posset probari, quod est et causa immediata respectu alterius in genere causae efficientis. Sed secundum non potest probari: ergo nec primum. Et ex hoc sequitur, quod nec potest probari naturaliter, quod Deus sit causa efficiens totalis respectu cujuscunque effectus, nec partialis.

also, wie kann man denn dann von dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes mit Sicherheit hinüberschliessen? Berechtigt das Dasein der Welt nicht zum Schluss auf das Dasein einer von der Welt verschiedenen höchsten Ursache, so berechtigt es eben auch nicht zum Schlusse auf das Dasein Gottes. Wie die Welt durch sich selbst sein kann, so kann sie sich auch durch sich selbst bewegen [1]). Ein regressus in infinitum in der Reihe der wirkenden Ursachen ist gleichfalls nicht schlechthin undenkbar [2]).

Ferner kann man ebenso wenig demonstrativ erweisen, dass Gott die Finalursache aller Dinge sei, weder in Bezug auf ihr Dasein, noch in Bezug auf ihre Thätigkeit. Nicht in Bezug auf ihr Dasein. Denn es lässt sich ja gar nicht erweisen, dass die Welt als Ganzes von Gott hervorgebracht sei; wie sollte man also demonstrativ erweisen können, dass die Welt als Ganzes Gottes wegen da sei! — Nicht in Bezug auf ihre Thätigkeit. Denn entweder sind die Dinge der Welt mit Vernunft und Freiheit, oder aber mit natürlicher Nothwendigkeit thätig. Wenn ersteres, dann setzen sie sich selbst den Zweck ihres Handelns, und dieser kann Gott oder etwas anderes sein. Wenn letzteres, dann wirken sie eben so, wie sie ihrer Natur nach wirken müssen, sei nun dieses von Gott intendirt oder nicht [3]). — Verhält es sich aber also, dann ist auch jener Schluss, welchen man aus der Nothwendigkeit einer höchsten Finalursache für alle Dinge auf das Dasein Gottes macht, unberechtigt; wenigstens kann er in keiner Weise den Werth einer demonstrativen Beweisführung für sich in Anspruch nehmen. So ist das Dasein Gottes demonstrativ unerweislich und kann nur mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Wir sind hier im Interesse der Gewissheit unserer Erkenntniss auf den Glauben angewiesen [4]).

Ist aber schon das Dasein Gottes demonstrativ unerweislich, so ist es ebenso die Einheit Gottes. Nur wenn das Dasein Gottes zuerst feststeht, kann man auch die Einheit Gottes beweisen. Auf dem Wege der Demonstration lässt sich aber jenes nicht mit Gewissheit feststellen, folglich auch nicht die Einheit Gottes [5]). Es lassen sich in der That mehrere Welten und mehrere Beweger derselben oder auch mehrere in Einstimmigkeit handelnde Beweger Einer Welt denken [6]).

Gleich unerweislich ist die Unendlichkeit der göttlichen Macht. Denn diese könnte nur erwiesen werden aus der Unendlichkeit der Wirkungen entweder in Rücksicht auf die Dauer, oder in Rücksicht auf die Quantität, oder daraus, dass Gott unendlich viele Wirkungen entweder zugleich oder nach einander hervorbringen kann, oder endlich dar-

1) Cent. theol. concl. 1. — 2) Ib. concl. 1. — 3) Quodl. 4. qu. 2. — 4) Quodl. 3. qu. 3. — 5) Quodl. 1. qu. 1. Cf. In 1. sent. 1. dist. 2. qu. 10. — 6) Centil. theol. concl. 2.

aus, dass er unendlich viele Dinge erkennt[1]. Allein aus all diesem lässt sie sich nicht erweisen. Nicht aus der Unendlichkeit der Wirkungen in Rücksicht auf ihre Dauer; denn einerseits lässt es sich, wie wir schon wissen, gar nicht beweisen, dass Gott die Ursache der weltlichen Dinge sei, und andererseits kann eine unvergängliche Ursache vermöge derselben Kraft, durch welche sie eine Wirkung hervorbringt, dieselbe auch erhalten, und es wird, um ein hervorgebrachtes Ding tausend Jahre im Dasein zu erhalten, nicht mehr Kraft erfordert, als um es einen Tag fortdauern zu lassen. Eine Ursache, welche Einen Tag hindurch ein Ding im Dasein erhalten kann, kann dasselbe auch unendlich lange Zeit erhalten[2]. — Nicht aus der Unendlichkeit der Wirkungen ihrer Quantität nach, denn eine der Quantität nach unendliche Wirkung ist gar nicht möglich. — Nicht daraus, dass Gott unendlich viele Wirkungen entweder zugleich oder nach einander hervorbringen kann; denn unendlich viele Wirkungen zugleich hervorzubringen, ist schon an sich nicht möglich, weil unendlich viele Dinge nicht zu gleicher Zeit existiren können; und successive kann auch eine endliche Kraft unendlich viele Wirkungen hervorbringen, wie solches beispielsweise bei der Sonne ersichtlich ist[3]. — Nicht daraus endlich, dass Gott unendlich Vieles erkennt; denn dass Gott unendlich Vieles erkenne, lässt sich gar nicht beweisen. Man kann ja gar nicht einmal strenge beweisen, dass Gott nur überhaupt etwas ausser sich erkenne und wolle. Denn der Beweisgrund, aus welchem man schliesst, dass Gottes Erkennen und Wollen sich auch auf aussergöttliche Dinge erstrecke, ist eben dieser, dass Gott als Ursache nach Aussen wirksam sei. Nun wissen wir aber, dass diese Causalität Gottes nach Aussen sich gar nicht demonstrativ erweisen lässt; folglich lässt es sich auch nicht erweisen, dass Gott überhaupt Aussergöttliches erkenne und wolle[4]. — Aber selbst in der Voraussetzung, dass Gott die Ursache aller Dinge sei, und dass er unendlich Vieles erkenne, lässt sich die

1) Quodl. 2. qu. 2.

2) Ib. l. c. Non potest probari demonstrative, quod Deus est causa efficiens alicujus vel movens, ut patuit in priori quaestione. Similiter posito quod possit probari Deum esse causam moventem, adhuc per motionem infinitam non probatur infinitas Dei, quia virtus activa incorruptibilis secundum se per eandem virtutem potest causare effectum et continuare ipsum. Nec major virtus requiritur ad continuandum per mille annos, quam per unum diem; imo qui per unum diem potest continuare, potest in infinitum continuare.

3) Ib. l. c. Quodl. 7. qu. 17.

4) Quodl. 2. qu. 2. ad 1. Non potest sufficienter probari, quod Deus intelligat aliquid extra se, aut velit extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi, quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter, quod Deus sit causa sufficiens alicujus. Cum tamen hoc videbatur praecise rationis efficacia ad ponendum, Deum intelligere aliquid extra se, ut cognoscat illud, quod agit, et sic rationabiliter agat.

Unendlichkeit Gottes nicht strenge erweisen. Denn einerseits ist doch jede Wirkung der göttlichen Causalität eine endliche, und lässt daher als solche nicht auf die Unendlichkeit der Ursache schliessen [1], und was andererseits die Erkenntniss unendlich vieler Dinge von Seite Gottes betrifft, so ist diese Erkenntniss entweder eine verworrene oder eine deutliche. Eine verworrene Erkenntniss unendlich vieler möglicher Dinge kommt jedoch auch uns zu, ohne dass unsere Erkenntniss und Macht eine unendliche wäre, und eine deutliche Erkenntniss unendlich vieler Dinge kann gleichfalls, wenigstens successiv, in einem beschränkten Verstande statthaben [2]. Auf keine dieser Weisen lässt sich also die Unendlichkeit Gottes und seiner Macht feststellen, und selbst wenn man das göttliche Wesen als dasjenige denkt, welches das vollkommenste aller Wesen ist und alles andere überragt, ist man doch auch dadurch noch nicht berechtigt, es als unendlich zu bezeichnen; denn einerseits lässt sich diese Eminenz Gottes über alle andern Dinge nicht demonstrativ erweisen, und andererseits kann ein Wesen alle andern Wesen eminenter überragen und doch noch endlich sein. Darin liegt kein Widerspruch [3]. Und so sind wir denn auch in Bezug auf die sichere Erkenntniss der göttlichen Unendlichkeit einzig auf den Glauben angewiesen [4]. Das Gleiche gilt von der göttlichen Allmacht [5], sowie auch, um dieses hier sogleich zu erwähnen, von der Frage, ob Gott die Welt ewig oder aber mit einem zeitlichen Anfange geschaffen habe. Beide Glieder der gestellten Alternative sind an sich möglich; ja dass Gott die Welt ewig hätte schaffen können, ist nicht blos möglich, weil es keinen Widerspruch einschliesst, sondern es hat sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Dass also die Welt thatsächlich nicht ewig sei, sondern einen Anfang habe, darüber kann uns nur der Glaube vergewissern [6].

Wir sehen, die Skepsis spielt in dieser Gotteslehre schon eine bedeutende Rolle. Gerade jene Momente, auf welchen alle natürliche Gotteserkenntniss beruht, die Möglichkeit nämlich einer stringenten Beweisführung für das Dasein und die Einheit Gottes, werden in dieser Theorie zu untergraben gesucht. Und wenn die skotistische Schule auf die Unendlichkeit Gottes das Hauptgewicht legt, und diese Eigenschaft für unsere natürliche Gotteserkenntniss als die hauptsächlichste bezeichnet, so wird hier gerade diese Eigenschaft mit Aufwand aller Gründe als Etwas unserer natürlichen Erkenntniss Unzugängliches hin-

1) Quodl. 3. qu. 1. Licet Deus sit efficiens omnium, tamen per hoc non potest probari, quod Deus sit infinitus in vigore, quia effectibus infinitis simul producibilibus non potest probari infinitas causae; sed quilibet effectus producibilis a Deo est finitus; ergo omnes effectus producibiles a Deo sunt finiti: ergo per efficientiam illorum non potest probari infinitas Dei.

2) Quodl. 3. qu. 1. Quodl. 7. qu. 18. — 3) Quodl. 3. qu. 1. Quodl. 7. qu. 21. — 4) Cf. Centil. theol. concl. 3. — 5) Ib. concl. 4. — 6) Quodl. 2. qu. 5.

zustellen gesucht. In der That, Okkam ist mit den Consequenzen seiner nominalistischen Erkenntnisslehre nicht zurückhaltend!

§. 265.

Wir begegnen aber dieser skeptischen Tendenz nicht blos in der theologischen, sondern auch in der psychologischen Lehre Okkams. Der Satz nämlich, dass die Seele eine immaterielle, geistige Substanz, und als solche vom Körper wesentlich verschieden sei, lässt sich nach Okkam gleichfalls nicht demonstrativ erweisen. Weder die Vernunft noch die Erfahrung bieten uns hiezu genügende Anhaltspunkte [1]). Nicht die Vernunft; denn jeder Beweis aus der Vernunft supponirt hier als Beweisgrund Etwas, was selbst zweifelhaft ist. Nicht die Erfahrung; denn wir erfahren zwar unsere innern Zustände und Thätigkeiten, unser Denken und Wollen, und haben davon auch, wie wir bereits wissen, eine intuitive Erkenntniss; allein dabei bleibt auch die Sache bewendet; dass aber Denken und Wollen Thätigkeiten einer immateriellen Substanz und dieser ausschliesslich eigenthümlich seien, das erfahren wir nicht, und deshalb berechtigt uns denn auch die Erfahrung nicht, ihnen ein immaterielles Princip in uns zu Grunde zu legen. Die Erfahrung zeigt nur entstehende und vergehende Formen, und wir sind daher auf dem Standpunkte der Erfahrung nicht berechtigt, eine andere Form in uns anzunehmen, als eine natürliche Form, welche als solche mit allen übrigen Formen auf gleicher Stufe steht [2]).

Steht es dagegen, wenn auch nicht durch die Vernunft, so doch durch den Glauben fest, dass das denkende und wollende Princip in uns eine immaterielle Substanz sei, so folgt daraus mit Evidenz, dass diese Substanz sich zum Leibe als dessen wesentliche Form verhalte. Denn jedes zusammengesetzte Wesen unterscheidet sich von dem andern, mit welchem es in der Materie übereinkommt, durch seine Form. Der Mensch aber unterscheidet sich vom Thiere durch die vernünftige Seele; folglich muss diese die Form des Menschen sein [3]).

Damit ist jedoch wiederum nicht gesagt, dass die vernünftige Seele die einzige substantielle Form im Menschen sei. Vielmehr muss vor Allem eine dem Körper als solchem eigenthümliche Form, die forma corporeitatis, im Menschen angenommen und dieselbe von der Seele als real verschieden gesetzt werden. Denn wenn der Mensch stirbt, so

1) Quodl. 1. qu. 10. Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem incorruptibilem, quae tota est in toto, et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles, non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus.

2) Quodl. 1. qu. 10. — 3) Quodl. 1. qu. 10.

verliert sein Körper nicht jene Accidentien, welche ihm vorher inhärirt hatten, und da ein Accidens nicht von Einem Subjecte in's andere übergeht, so muss für diese Accidentien auch nach dem Tode des Menschen noch dasselbe Subject bleiben. Der Körper ist also als solcher derselbe vor und nach dem Tode, und das ist nur dadurch möglich, dass er als Körper eine eigene von der Seele selbst verschiedene Form hat: die forma corporeitatis [1]). — Aber nicht genug. Ausser der vernünftigen muss auch eine eigene sensitive Seele im Menschen angenommen werden, so zwar, dass sie als real verschieden sowohl von der vernünftigen Seele, als auch von der forma corporeitatis gesetzt wird [2]). Denn ein und dieselbe Form kann nicht zu gleicher Zeit immateriell und materiell, unausgedehnt und ausgedehnt sein. Nun ist aber die sinnliche Seele eine materielle und ausgedehnte, die vernünftige dagegen eine immaterielle und unausgedehnte Form. Folglich können sie nicht ein und dasselbe sein [3]). Dazu kommt, dass die sinnliche Empfindung als solche nicht in der intellectiven Seele als in ihrem Subjecte sein kann, weil sonst jede sinnliche Empfindung zugleich auch schon eine intellective Erkenntniss wäre, was nicht anzunehmen ist, und weil sonst die intellective Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe noch sinnlich empfinden könnte, da ja Gott jedes Accidens in einem Subjecte zu erhalten vermag: was wiederum nicht zulässig ist. Die sinnliche Empfindung muss also als solche ein von der intellectiven Seele verschiedenes Subject haben, und das ist eben die sensitive Seele. Sensitive und intellective Seele sind also nicht ein und dasselbe [4]). Diess geht auch daraus hervor, dass ein und dieselbe substantielle Form nicht ein und dasselbe in einem doppelten Acte anstreben kann, was doch thatsächlich in uns stattfindet, da wir ein und dasselbe Object zugleich sinnlich begehren und frei wollen können [5]). Ausserdem können in ein und dem-

1) Quodl. 2. qu. 11.

2) In l. sent. 2. qu. 22, H. In homine praeter animam intellectivam est ponere aliam formam, sc. sensitivam, super quam potest agens naturale corrumpendo et producendo. qu. 24, P.

3) Quodl. 2. qu. 10.

4) Ib. l. c. Sensationes sunt subjective in anima sensitiva mediate vel immediate, et non in anima intellectiva: ergo distinguuntur.... Probatur, quia aliter omnis apprehensio animae sensitivae esset intellectio, quia esset subjective in anima intellectiva. Similiter tunc anima separata posset sentire, quia ex quo sensatio est subjective in anima intellectiva, et Deus potest conservare omne accidens in suo subjecto sine quocunque alio, et per consequens posset conservare animam sensitivam in anima separata: quod est absurdum.

5) In l. sent. 4. qu. 7, F. Impossibile est, eandem formam substantialem respectu ejusdem objecti simul et semel habere duos actus appetendi. Sed voluntas respectu ejusdem objecti potest habere actum appetendi et appetitus sensitivus: similiter ergo formae, quarum sunt appetitus, distinguuntur. — Eadem forma non elicit simul unum actum appetendi liberum, et alium naturaliter: sed volun-

selben Subjecte nicht einander entgegengesetzte Thätigkeiten vorhanden sein: was wiederum in uns stattfindet, indem gar häufig unser sinnliches Begehren in Widerstreit mit der Vernunft und dem Willen steht. Es müssen daher die sensitive und intellective Form, die sensitive und intellective Seele im Menschen von einander real verschieden sein[1]).

Die Seelenkräfte sind weder von der Substanz der Seele, noch unter sich verschieden, weder realiter noch formaliter. Die Seele ist nicht wirksam durch von ihr selbst verschiedene Kräfte, sondern sie wirkt durch sich selbst unmittelbar[2]). Warum auch noch eigene Kräfte für die Thätigkeiten der Seele annehmen, da sich letztere aus der Seele allein erklären lassen! „Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora." Die Verschiedenheit der Acte inducirt keine Verschiedenheit der Potenzen. Die Eine Seele ist fähig, verschiedene Thätigkeiten zu vollziehen; nach der Verschiedenheit dieser Acte erhält sie dann auch verschiedene Benennungen, und diese verschiedenen Benennungen sind eben das, was wir Seelenkräfte nennen. Diese sind also blosse Namen, welche alle objectiv das Nämliche bezeichnen, nur immer in Beziehung zu den verschiedenen Thätigkeiten, welche die Eine menschliche Seele vollzieht[3]). — Handelt es sich aber um das Verhältniss, in welchem die Seelenkräfte dem Range nach zu einander stehen, dann muss man annehmen, dass der Wille dem Range nach über dem Verstande stehe, weil die Thätigkeit des Willens eine vorzüglichere ist, als die Thätigkeit des Verstandes[4]).

Die Freiheit im weitern Sinne ist dem Zwange entgegengesetzt, und als solche eignet sie sich nicht blos dem Willen, sondern auch dem Verstande. Die Freiheit im engern Sinne dagegen negirt jede Determination zu Einem, ist mithin der natürlichen Nothwendigkeit entgegengesetzt, und als solche ist sie dem Willen allein beizulegen. Sie ist hienach in dieser letztern Fassung eine gewisse Indifferenz des Willens, vermöge welcher dieser sich an und für sich gleichgiltig verhält zu Verschiedenem, und daher auch für das Gegentheil von dem

tas elicit actum appetendi libere, et sensitivus appetitus naturaliter: igitur etc. Quodl. 2. qu. 10.

1) In l. sent. 4. qu. 7, F. In eodem subjecto immediate non sunt actus contrarii: sed homo simul et semel habet actum appetendi respectu alicujus objecti, et actum contrarium, puta fugiendi respectu ejusdem objecti... igitur actus appetendi voluntatis et actus fugiendi appetitus sensitivi sunt subjective in diversis formis. Quodl. 2. qu. 10.

2) In l. sent. 2. qu. 24, K.

3) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 2, K. Illa potentia, quae est intellectus, et illa, quae est voluntas, nullo modo distinguuntur a parte rei, nec a parte rationis, quia illa sunt nomina significantia idem, connotando praecise distinctionem actuum, sc. intelligendi et volendi.

4) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 2, K. — l. 2. qu. 24, P.

sich entscheiden kann, was der Verstand ihm befiehlt[1]). Der Wille ist eine active Potenz, aber seine Activität ist nicht zu Einem determinirt, sondern sie ist von der Art, dass sie durch die eigene freie Selbstbestimmung des Willens flexibel ist zu Verschiedenem[2]). Diese Freiheit des Willens kann zwar nicht aus der Vernunft erwiesen werden; aber sie ist uns durch unsere innere Erfahrung unwiderleglich gewährleistet[3]).

Es kann, lehrt Okkam weiter, durch die Vernunft nicht bewiesen werden, dass der Wille durch kein geschöpfliches Gut ausser Gott befriedigt werden könne. Denn von allem Uebrigen abgesehen, könne man ja gar nicht beweisen, dass der geschöpfliche Wille eines unendlichen Gutes auch nur fähig sei, da dieses nicht etwas Natürliches sei, sondern in das Gebiet des Uebernatürlichen einschlage[4]). Ebenso wenig kann bewiesen werden, dass eine übernatürliche Gnade als habituelle Form im Menschen nothwendig sei dazu, damit ihm Gott die ewige Seligkeit verleihen könne[5]). Man muss nämlich unterscheiden zwischen der Potentia Dei absoluta und der Potentia ordinata. Vermöge der Potentia ordinata allerdings vermag Gott Niemanden das ewige Leben zu verleihen, welcher nicht die charitas creata als übernatürliche habituelle Form besitzt, weil eben Gott einmal dieses Gesetz frei gegeben und an dasselbe sich gebunden hat. Wohl aber liegt es in der absoluten Macht Gottes, die Seligkeit zu verleihen auch ohne die caritas creata, und eben weil solches der Fall ist, kann kein zwingender Beweis für die Nothwendigkeit jener caritas zum ewigen Leben geführt werden[6]). Und wie Gott den Menschen beseligen könnte ohne die übernatürliche habituelle Gnade, so stände es auch in seiner absoluten Macht, den Menschen, selbst wenn er die übernatürliche habituelle Gnade besitzt, nicht zu beseligen. Denn keine dem Menschen inhärente natürliche oder übernatürliche Form kann Gott nöthigen, ihn zu lieben und zu beseligen; Alles hängt hier einzig von dem freien

1) Quodl. 1. qu. 16. Voco libertatem potestatem, qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate circa illam potentiam facta. In l. sent. 1. dist. 2. qu. 1, M. Cf. prol. qu. 1, H H. Voluntas potest libere velle oppositum illius, quod est dictatum per intellectum.

2) Quodl. 1. qu. 16.

3) Quodl. 1. qu. 16. Non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem, quia omnis ratio probans accipit aeque dubia et aeque ignotum conclusioni vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle.

4) In l. sent. 1. dist. 1. qu. 4, E. F.

5) In l. sent. 1. dist. 17. qu. 1, J sqq. Aliquis potest esse Deo acceptus et carus sine omni forma supernaturali inhaerente.

6) Quodl. 6. qu. 1. In l. sent. 1. dist. 17. qu. 1, K.

Wohlgefallen, von der freien Gnade und Erbarmung Gottes ab [1]). Die analoge Antwort muss ferner auf die Frage gegeben werden, ob Gott auch ohne Eingiessung der Gnade einem Menschen Schuld und Strafe der Sünde nachlassen könne. De potentia ordinata kann er solches zwar nicht, wohl aber de potentia absoluta [2]). Kein menschlicher Act hat ferner aus sich und durch sich den Charakter der Verdienstlichkeit, sei nun derselbe ein natürlicher oder ein übernatürlicher; er schöpft jenen Charakter der Verdienstlichkeit einzig aus der freien Acceptation Gottes. Es können daher, an und für sich genommen, menschliche Handlungen auch verdienstlich sein ohne die Liebe, und ebenso kann solchen Handlungen, welche aus der Liebe hervorgehen, die Verdienstlichkeit mangeln. In der absoluten Macht Gottes liegt das eine wie das andere; nur nach seiner geordneten Macht kann und muss er ausschliesslich jene Handlungen als verdienstlich acceptiren, welche aus der Liebe hervorgehen [3]). Endlich lässt sich auch auf keine Weise beweisen, dass die eingegossenen theologischen Tugenden nothwendig seien, um uns zu solchen Handlungen zu befähigen, welche des ewigen Lebens würdig sind. Von dem Vorhandensein solcher Habitus in uns könnten wir nämlich doch nur durch ihre Wirkungen, also aus der Erfahrung, Gewissheit erlangen. Nun sind aber alle Wirkungen, welche wir durch jene Habitus in uns erfahren, von der Art, dass sie auch von einem natürlichen Habitus herrühren können, wie denn ein unter Christen erzogener Heide alle Artikel des Glaubens festhalten und Gott über Alles lieben kann, ohne getauft zu sein, also ohne jene übernatürlichen theologischen Tugenden zu besitzen [4]). Daraus ferner, dass die Seligkeit wegen der Verdienste verliehen wird, folgt nicht, dass jene übernatürlichen Habitus nothwendig seien. Denn Gott kann ja vermöge seiner absoluten Macht, wie bereits angedeutet, Einen, der blos mit natürlichen Kräften wirkt (in puris naturalibus), auch ohne

1) In l. sent. 1. dist. 17. qu. 1, M. Ego autem pono, quod nulla forma, nec naturalis, nec supernaturalis potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quaecunque praevia beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam aeternam. Imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit; quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas.

2) Quodl. 6. qu. 4.

3) In l. sent. 1. dist. 17. qu. 2, D. Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inhaerente. Quia nullus actus ex puris naturalibus, nec ex quacunque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante bonum motum voluntatis tanquam meritorium. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiam si non infundat caritatem. Quodl. 6. qu. 2.

4) In l. sent. 3. qu. 8, B. D.

Liebe als würdig der Seligkeit aufnehmen, und Einen, der ohne Sünde ist, verwerfen und verdammen [1]). Ebenso ist es an sich möglich, dass Gott Einen, welcher seiner Vernunft gemäss lebt und Nichts glaubt, als was er durch die Vernunft erkennt, des ewigen Lebens werth erachte [2]).

Die Tugenden sind gewisse Habitus, welche in den Potenzen der Seele sich vorfinden. Subject eines Habitus können sein der Wille und die sensitiven Potenzen [3]). Jedoch nur jene Habitus können im strengen Sinne Tugenden genannt werden, deren Subject der Wille ist [4]). Die sittlichen Tugenden sind nicht in der Weise miteinander verbunden, dass die eine ohne die andere gar nicht möglich wäre; sie haben vielmehr ihre Einheit nur in den höchsten directiven Principien alles menschlichen Handelns, welche durch die Vernunft erkannt werden [5]). Sie werden durch fortgesetzte Acte erworben [6]).

Doch wir eilen zum Ende. Das gegen die hergebrachte Zucht und Regel sich auflehnende Denken Okkams machte sich auch im Gebiete der geoffenbarten Theologie geltend. Zwar begründet er das absolute Recht derselben, wie wir gesehen haben, eben durch die skeptische Untergrabung aller natürlichen und weltlichen Erkenntniss; er scheint es aber in der Behandlung der einzelnen theologischen Lehren absichtlich auf den Nachweis anzulegen, dass dieselben den Gesetzen der Rationalität und natürlichen Denkbarkeit entzogen seien, und gefällt sich deshalb in den wunderlichsten und verwegensten Folgerungen aus den Sätzen der kirchlichen Lehre. Gott hätte, so lehrt er, auch die Natur eines Steines, eines Holzes, eines Esels annehmen können [7]); Gott der Vater, welcher niemals gestorben ist, könne gestorben sein; der Sohn, welcher starb, könne auch niemals gestorben sein [8]); aus der Communicatio idiomatum in Christo lasse sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, der Kopf Christi sei seine Hand, seine Hand sein Auge [9]); zulässig seien die Sätze: Gott der Vater ist der Sohn der heiligen Jungfrau; der heilige Geist ist der Mensch, welcher der Sohn der heiligen Jungfrau ist [10]) u. s. w. — Man kann mit Recht fragen, ob denn solche Paradoxen mit der Würde der heiligen Wissenschaft sich vertragen. Aber Okkam lässt auch die Theologie nicht mehr als Wissenschaft im eigentlichen Sinne gelten [11]), und so wird für ihn die kirchliche Lehre allerdings ein Tummelplatz, auf welchem alle möglichen Paradoxen sich aufstellen und vertheidigen lassen.

1) Ib. l. c. C. Deus potest aliquem acceptare in puris naturalibus tanquam dignum vita aeterna sine omni habitu caritatis, et etiam reprobare sine omni peccato. — 2) Ib. l. c. C. Cf. l. 3. qu. 5. — 3) In l. sent. 3. qu. 12, O. — 4) Ib. l. c. F. G. Quodl. 3. qu. 13. — 5) In l. sent. 3. qu. 15, K. — qu. 12, T. — 6) In l. sent. 3. qu. 11. — 7) Centil. theol. concl. 6. — 8) Ib. concl. 10. 11. — 9) Ib. concl. 13. — 10) Ib. concl. 8. 9. — 11) In l. sent. prol. qu. 12, U sqq.

Wir sehen, überall spiegelt sich in Okkams Lehre das oppositionelle Verhältniss ab, in welches er sich im Leben zur kirchlichen Auctorität gestellt hatte. Und gerade das ist der Grund, warum noch bis in die neueste Zeit herein Okkam und seine Lehre der correcten Scholastik gegenüber so häufig in Schutz genommen wird. Selbst solche, welche es der Scholastik zum Vorwurfe machen, dass sie die Speculation dem christlichen Glauben untergeordnet habe, legen frisch und wohlgemuth eine Lanze für Okkam ein, obgleich er recht eigentlich darauf ausging, die natürliche Erkenntniss, welche die Scholastiker mit so viel Liebe gepflegt haben, zu untergraben und den Menschen einzig auf den Glauben zu verweisen. Das thut der Parteigeist: die Abneigung gegen die kirchliche Auctorität überhaupt. *Weil* Okkam gegen die kirchliche Auctorität sich aufgelehnt hat, darum muss er um jeden Preis gehalten werden. Dazu hat schon Luther das Vorspiel gegeben, indem er wenigstens in den ersten Stadien seiner Laufbahn mit Vorliebe auf Okkam sich berief. Heut zu Tage ist es nicht anders. Wäre Okkam in Unterwürfigkeit unter die kirchliche Auctorität geblieben, dann würde ganz gewiss des Tadels über seinen übertriebenen Theologismus kein Ende sein. So aber wird sogar dieser sonst so sehr verabscheute Hypertheologismus mit in den Kauf genommen, weil es sich darum handelt, einen Gegner der kirchlichen Auctorität zu halten. Der Geschichtschreiber hat sich von diesem Parteigeiste nicht beirren zu lassen. Er hat unparteiisch das vorliegende System zu prüfen, und wenn er solches thut, dann muss er nothwendig zu dem Resultate kommen, dass in dieser Lehre Okkams eine völlige Auflösung der speculativen Wissenschaft angebahnt ist. Denn die natürliche speculative Erkenntniss geht hier in der grundlosen Tiefe des Skepticismus unter, und in Folge dessen muss auch die Theologie als Wissenschaft, weil sie keinen Boden mehr hat, in die Labyrinthe der wunderlichsten Combinationen sich verirren. Das ist es, was ein unbefangener Blick in dem Lehrsystem Okkams erkennen muss, und damit ist auch das Urtheil über dasselbe festgestellt. Der weitere geschichtliche Verlauf der nominalistischen Lehre wird dieses Urtheil noch mehr bestätigen.

γ) Anhänger des Okkamistischen Nominalismus.

Johannes Buridanus, Petrus de Alliaco, Gabriel Biel u. A.

§. 266.

Okkams Nominalismus gewann rasch viele Anhänger. Sein kühnes Auftreten, seine offene Opposition gegen die bestehenden Schulen und ihre Lehren, wohl auch sein fanatischer Streit gegen den Papst und die kirchliche Auctorität überhaupt, führte ihm alle diejenigen zu, welche, nicht zufrieden mit dem Bestehenden, Neuerungen wünschten, und von diesen das Heil für Wissenschaft und Leben erwarteten. Wir

nennen von seinen Anhängern zuvörderst einen gewissen *Adam Goddam* (Voddam, Codam), einen Minoriten und Lehrer an der Oxforder Hochschule, welcher einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden schrieb und in demselben nominalistische Grundsätze vortrug. Er läugnet jeglichen Unterschied zwischen den göttlichen Attributen [1]), und will ebenso wenig einen realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften gelten lassen [2]). Er behauptet ferner die ursprüngliche Gleichheit aller Seelen, weil man mit der Hypothese einer ursprünglichen Ungleicheit der Seelen in Conflict gerathen würde mit der göttlicken Gerechtigkeit.

Gehörte Adam dem Minoritenorden an, so treffen wir aber auch Mitglieder des Dominicanerordens, welche dem okkamistischen Nominalismus sich anschlossen. Dazu gehört vor Allem *Armand de Beauvoir*, Verfasser mehrerer scholastischer Tractate, von welchen der wichtigste folgenden Titel führt: „Explicatio terminorum difficiliorum tam in philosophia, quam in theologia." Er erwarb sich als Lehrer grossen Ruhm, ward von Benedict XII. im Jahre 1335 zum magister sacri Palatii ernannt und starb als solcher im Jahre 1340. — In seine Fussstapfen trat dann der Engländer *Robert Holkot*, gleichfalls dem Predigerorden angehörend. Seine philosophischen Schriften sind gesammelt in Einem Bande, welcher den Titel trägt: „P. Holcot, angli, ex ord. Praed., Super quatuor libros Sent. Quaestiones; Quaedam conferentiae; De imputabilitate peccati quaestio; Determinationes quarundam aliarum quaestionum; Lugd. 1497." Holcot soll die Ansicht ausgesprochen haben, dass etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne [3]); dass Gott mit Absicht täuschen könne; dass er auch solchen Handlungen, welche ohne seine Gnade verrichtet worden, ewigen Lohn zuerkennen könne. Auch erneuerte er Abälards schiefe Ansicht über die Bedeutung der Intention in den menschlichen Handlungen und folgerte hieraus, dass Sünden, aus Unwissenheit oder unwiderstehlicher Leidenschaft begangen, zu entschuldigen seien; dass sich die Juden, wenn sie ein Gott angenehmes Werk zu leisten glaubten, durch die Tödtung Christi keines Verbrechens schuldig gemacht hätten [4]).

Auch der Augustinerorden lieferte dem Nominalismus sein Contin-

1) *Adam Godd.* in l. sent. 1. dist. 6. qu. 1. — 2) Ib. dist. 17. qu. 5.

3) *J. Mazonius,* in univ. Platon. et Arist. Philosoph. p. 201. Neque dicas, cum Roberto Holcoet, in prim. Sent., philosophorum rationes veras esse posse secundam rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem supernaturalem. Nam (ut ait S. Thomas) nullo pacto verum alteri vero repugnare potest.... Quapropter Thomas, in comment. ad libr. Trin. Boethii, scribit, quod si quid inveniatur in dictis philosophorum fidei repugnans, illud non esse ex philosophia desumtum, sed ex ejus abusu procedere propter rationis defectum. Vid. *Hauréau,* De la phil. scolastique, t. 2. p. 477 sqq.

4) Vgl. *Werner,* Gesch. d. Thomismus, S. 122 f.

gent. Wir nennen hier den *Gregorius von Rimini*, General des Augustinerordens, welcher ein eifriger und entschiedener Nominalist war und im Jahre 1358 zu Wien starb.

Einer der berühmtesten Schüler Okkams war *Johannes Buridanus*. Sein Leben ist mit mancherlei Dichtungen verwebt worden. Er war aus Bethüne in der Grafschaft Artois gebürtig. Das Jahr seiner Geburt sowie seines Todes liegt noch im Dunkeln. So viel aber ist gewiss, dass er ein unmittelbarer Schüler Okkams, dann ein berühmter Lehrer der Philosophie zu Paris und schon im Jahre 1327 Rector der Universität war. Wegen eines Liebeshandels mit der Gemahlin der Königs Philipp des Schönen, Johanna, soll er aus Paris entflohen und sich nach Wien begeben haben, wo er dann Anlass zur Stiftung der dasigen Universität im Jahre 1356 gegeben habe, indem er bei dem Papste die Erlaubniss, alle Wissenschaften mit Ausnahme der Theologie zu lehren, nachsuchte und erhielt. So erzählt wenigstens Aventinus [1]. Andere Geschichtschreiber läugnen diese Thatsache und verweisen sie in das Gebiet der Sagen, welche an das Leben dieses Mannes sich angeheftet haben [2].

Buridan beschäftigte sich nicht mit der Theologie, sondern nur mit der Erklärung der aristotelischen Schriften. Der Catalog seiner Schriften führt uns folgende Werke von ihm auf: „Summa de dialectica;“ „Compendium logicae;“ „Quaestiones in octo libros Physicorum;“ „De anima;“ „Parva naturalia;“ „In Aristotelis Metaphysicam;“ „Quaestiones in decem libros Politicorum;“ „In Aristotelis Ethicam;“ „Sophismata.“ In der Logik beschäftigte er sich besonders mit der Aufstellung gewisser Regeln zur Auffindung des Mittelbegriffes; von Andern „Eselsbrücke“ genannt. Grösseren Ruhm aber erwarb er sich durch seine Bearbeitung der Ethik und Politik des Aristoteles, worin er besonders eingehende Untersuchungen über die Freiheit des menschlichen Willens anstellte. Wir wollen seine Gedanken hierüber in Kürze darzustellen suchen.

Der nominalistischen Richtung seines Denkens entsprechend läugnet er jede (reale oder formale) Verschiedenheit der Seelenkräfte von der Seele selbst und von einander gegenseitig. Das gilt wie im Allgemeinen, so auch im Besondern in Bezug auf Verstand und Wille [3]. „Die Seele heisst Verstand, weil sie versteht oder verstehen kann; Wille, weil sie will oder wollen kann; und es sind nur abgekürzte Ausdrücke, wenn

1) *Annal. Boior.* l. 7. c. 21.

2) So *Boulay* Hist. univ. Paris. t. 4. p. 996. Boulay will in alten Urkunden gefunden haben, dass Buridanus im Jahre 1358 zu Paris in einem Alter von mehr als sechzig Jahren anwesend war und ein eigenes Haus besass, welches noch bis auf seine Zeit den Namen von ihm geführt habe.

3) *Joann. Burid.* In Politic. Arist. (ed. Paris. 1500), l. 7. qu. 6. fol. 98, b. — In Eth. Arist. (ed. Pasis 1513.) l. 10. qu. 1. fol. 204, c.

wir sagen: der Verstand versteht, der Wille will; vollständig würden sie lauten: Die Seele als Verstand versteht, die Seele als Wille will [1]." Daher ist auch die Freiheit nicht Eigenschaft eines besondern Vermögens der Seele, sondern die Seele ist die Freiheit selbst; sie schliesst die letztere ihrem Wesen nach in sich, und hat dieselbe mit und in ihrem Wesen von Gott erhalten [2]. Daraus folgt, dass eigentlich der Wille nicht freier ist, als der Verstand; denn da Verstand und Wille eins und dasselbe sind, nämlich die Eine menschliche Seele, so würde, falls man dem Willen eine grössere Freiheit zuschriebe, als dem Verstande, folgen, dass der Wille freier sei, als er selbst, was widersinnig ist [3]. Wenn dagegen Jemand sagen wollte, das Verstehen habe doch kein Verdienst, sondern nur der gute Wille, und daher sei auch nur dieser frei: so ist darauf zu erwiedern, dass der gute Wille kein Verdienst haben würde, wenn er nicht mit Einsicht des Verstandes vollzogen würde [4]. Die Freiheit muss somit der Seele beigelegt werden, nicht blos in so ferne, als sie Wille, auch nicht blos in so ferne, als sie Verstand ist, sondern nach beiden Beziehungen hin zugleich.

Was nun aber das Wesen dieser Freiheit, welche auf solche Weise der Seele zugeschrieben werden muss, betrifft, so ist vor Allem zu unterscheiden zwischen der Freiheit, „quae est sui ipsius gratia," und zwischen der Freiheit zu Entgegengesetztem (libertas oppositionis). Die erstere Art der Freiheit kommt einem solchen Wesen zu, welches und in so ferne es um seiner selbst, nicht um eines andern willen handelt. In solcher Weise ist nur Gott frei, weil nur er ausschliesslich um seiner selbst willen handelt. Die Freiheit zu Entgegengesetztem (libertas oppositionis) dagegen besteht darin, dass ein Wesen, unter ganz gleichen Umständen, so viel an ihm ist, sich für Etwas entscheiden oder nicht entscheiden, Etwas wählen oder nicht wählen kann [5]. Diese Freiheit nun haben wir dem menschlichen Willen

1) In Eth. l. 10. qu. 1. Illa anima dicitur intellectus ex eo, quod intelligit vel potest intelligere, recipiendo in se intellectionem, et eadem anima dicitur voluntas ex eo, quod vult vel potest velle, recipiendo in se volitionem.

2) Ib. l. 10. qu. 3. fol. 209, a. Tu quaeris, unde anima habet istam libertatem? Ego credo, quod illam habet essentialiter et formaliter ex se, ita, quod ipsamet est illa libertas et habet eam, sicut et suam essentiam, a Deo.

3) Ib. l. 10. qu. 1. fol. 204, c. In homine intellectus et voluntas sunt eadem res; imo voluntas est intellectus, et intellectus est voluntas. Ex qua suppositione ego infero hanc conclusionem, quod neque voluntas est liberior intellectu, neque intellectus liberior voluntate, quia sequeretur, quia voluntas esset liberior voluntate.

4) In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 100, b. Si esset possibile, quod voluntas eligeret unum actum sine intellectu, ille actus non esset meritorius.

5) In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 98, b. Duplex est libertas: quaedam est, quae dicitur sui ipsius gratia, alia est libertas oppositionis. Unde agens libere agit primo modo sic, quod agit sui ipsius gratia principali intentione et non gratia

beizulegen. Dass der Wille in solcher Weise frei sei, daran muss mit aller Entschiedenheit festgehalten werden, selbst wenn einige Schwierigkeiten hiebei sich nicht lösen liessen; denn der Glaube und die Sittlichkeit setzen diese Freiheit voraus, und es müssten beide untergehen, falls an dieser Wahrheit nicht entschieden festgehalten würde[1]).

§. 267.

Dieses vorausgesetzt, handelt es sich nun darum, jene Freiheit des menschlichen Willens näher zu untersuchen. Der Wille, lehrt Buridanus, ist vom Verstande abhängig und wird durch die Erkenntniss desselben bestimmt. Wie der Verstand urtheilt, so ist der Wille thätig. Urtheilt daher der Verstand, dass ein Gut, welches er erkennt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und dass alle und jede ratio mali demselben ferne liege, so muss der Wille nothwendig nach demselben streben, vorausgesetzt, dass der Verstand über die Wahrheit dieses seines Urtheils vollkommen gewiss ist. Ist freilich die Erkenntniss keine so vollkommene, oder ist sie, wenn auch vollkommen, doch nicht gewiss, dann tritt eine solche Determination des Willens nicht ein, und der Wille bleibt auch unter dem Einflusse jenes Urtheils indifferent[2]).

Wenn nun der Wille in solcher Weise vom Verstande abhängt und durch die Erkenntniss desselben bestimmt wird: so ergibt sich hieraus von selbst die Antwort auf die Frage: Kann der Mensch unter übrigens gleichen Umständen sich für das niedere Gut, wel-

alterius, ad quem omnia habent ordinem et reductionem: et hoc modo solus deus dicitur agens liberum.... Sed illud dicitur agere libere libertate oppositionis, quod potest in aliquod vel in oppositum ejus omnibus eodem modo se habentibus, quantum est de se, vel ad eligendum vel non eligendum.

1) In eth. 3. qu. 1. fol. 37, c. Ideo simpliciter et firmiter credere volo fide una cum aliqua experientia ex actibus Sanctorum et philosophorum huic credulitati concordantibus et firmiter adhaerentibus, quod voluntas caeteris omnibus eodem modo se habentibus, potest in actus oppositos... Et nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores; qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est. qu. 2. fol. 38, a.

2) In eth. 7. qu. 8. fol. 145, b. Si quis judicaverit aliquid sibi esse bonum secundum omnem rationem bonitatis, ita scilicet, quod illud appareat bonum secundum omnem rationem bonitatis, sic, quod omnis ratio malitiae excludatur: videtur mihi, si judicium fuerit dubium, quod nondum voluntas necessario acceptabit illud....; si (vero) praedictum judicium fuerit certum omnino, videlicet quod homo credat firmiter et sufficienter vidisse omnes circumstantias et combinasse, et secundum earum combinationem credat firmiter, illud esse sibi bonum secundum omnem rationem bonitatis et nullo modo malum: — puto, quod voluntas necessario acceptaret illud.

ches ihm der Verstand als solches im Gegensatze zu einem höhern Gute vorstellt, entscheiden, oder muss er immer nothwendig das höhere Gut anstreben? Offenbar, sagt Buridan, muss die letztere Alternative angenommen und aufrecht erhalten werden. Eben weil der Wille vom Verstande bestimmt wird, so muss derselbe stets dasjenige Gut wählen, welches ihm der Verstand als das höhere Gut vorstellt; das niedere Gut kann er nie wählen. Könnte er es wählen, dann würde das Urtheil des Verstandes ohne Einfluss auf den Willen sein: was gegen die Voraussetzung ist [1]).

In analoger Weise löst sich auch die zweite Frage: Kann der Wille, falls ihm der Verstand zwei ganz gleiche Güter vorhält, für das eine oder für das andere sich entscheiden? Nein, erwiedert Buridanus. Ein bestimmendes Urtheil des Verstandes ist hier nicht gegeben, weil er keines von den beiden Gütern für das höhere anerkennt; darum bleibt auch der Wille bestimmungslos; er kann zu keiner Wahl schreiten [2]).

Allein was wird dann aus der Freiheit des Willens? Sie ist ja oben bestimmt worden als die Fähigkeit des Willens, in jedem Falle, d. h. mögen die Gegenstände oder Verhältnisse sein, welche sie wollen, das eine oder das andere zu wählen, für das eine oder für das andere sich zu entscheiden. Und hier wird doch wiederum die Wahl auf das höhere Gut beschränkt und bei ganz gleichen Gütern die Wahl für unmöglich erklärt. — Buridan löst diesen Widerspruch in folgender Weise: In dem Augenblicke, wo der Verstand das Urtheil fällt, dass ein Gut das höhere, das andere das niedere Gut sei, kann der Wille allerdings das letztere nicht anstreben; aber er kann solches zu einer andern Zeit, wo dieses Urtheil nicht mehr besteht; er kann auch den Verstand veranlassen, von dem höhern Gute seinen Blick hinwegzuwenden und ihn blos dem niedern Gute zuzukehren; denn dann hört die Vergleichung zwischen beiden auf, und der Wille kann dann auch dem andern Gute sich zuwenden [3]). Was aber die Hauptsache ist: der

1) In eth. 3. qu. 4. fol. 44, a sq. Utrum propositis duobus bonis per rationem, majori boni, et minori bono, incompossibilibus, voluntas dimisso majori bono possit velle minus bonum? — Conclusio: Si voluntas debeat eligere, ipsa necessario eliget majus bonum.

2) In eth. 3. qu. 1. Hier schlägt das bekannte Beispiel von dem Esel Buridans ein, welcher, vom Hunger gequält, zwischen zwei Bündeln Heu von gleicher Quantität und Qualität mitten inne steht, und weil er sich (nach Buridans Lehre) auf keine Seite hinneigen kann, vor Hunger umkommen muss. In den Schriften Buridans selbst kommt dieses Gleichniss nicht vor. Vielleicht war es eine Instanz der Gegner Buridans gegen seinen Determinismus, welcher dadurch in's Absurde geführt werden sollte.

3) In eth. l. 3. qu. 4. fol. 44, a sq. Prima conclusio est, quod voluntas stante casu posito non potest tunc et pro tunc velle minus bonum. Et dixi: „non potest tunc et pro tunc," quia tunc voluntas potest velle minus bonum pro alio tempore, in quo non amplius stabit illud judicium; et est in potestate volun-

Wille braucht nicht immer sogleich dem Urtheile des Verstandes gemäss sich zu entscheiden; er kann die Entscheidung aufschieben; und wenn solches geschieht, dann kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern und ihm nicht mehr dasjenige Gut als das höhere erscheinen, welches er vorher für das höhere gehalten hat: woraus dann folgt, dass auch der Wille dasselbe nicht mehr wählen muss, sondern vielmehr das andere vorziehen kann. Das Analoge kann stattfinden in Bezug auf zwei ganz gleiche Güter. Bei weiterer Untersuchung kann der Verstand zu einem andern Urtheile über diese beiden Güter kommen; er kann einen Unterschied und einen Vorzug des einen vor dem andern erkennen, und dann wird eine Wahl des Willens auch in Bezug auf diese beiden Güter möglich, während sie vorher unmöglich war. So ist die Freiheit des Willens gewahrt, ohne dass man deshalb den Grundsatz zu läugnen brauchte, dass der Wille in seiner Selbstentscheidung von der Erkenntniss des Verstandes abhänge und von derselben bestimmt werde [1]). — Freilich eine eigenthümliche Lösung der beregten Schwierigkeit! Aber der intellectuelle Determinismus sollte nun einmal mit dem Indeterminismus ausgeglichen werden, und da gab es allerdings keine andere Auskunft, als die Freiheit des Willens durch die Möglichkeit einer Aufschiebung der Selbstentscheidung und einer Aenderung des früher gefällten Urtheils zu retten.

Fragen wir nun noch nach dem Processe, in welchem die freie Willensentschliessung nach Buridan sich vollzieht, so wird derselbe in folgender Weise angegeben. Der Verstand erkennt und beurtheilt das Gute und Ueble als solches; darauf folgt im Willen ein gewisses Wohlgefallen am Guten oder ein gewisser Abscheu vor dem Uebel. Diese Bewegungen oder Stimmungen des Willens sind noch nicht frei; sie sind unwillkürlich [2]). Darauf folgt dann der eigentliche Act des

tatis, imperare intellectui, ut desistat a consideratione illius boni majoris, et tunc potest acceptare minus.

1) Ib. l. c. Secunda conclusio est: Casu posito voluntas non necessario fertur in persecutionem majoris boni, sed potest differre actum volendi, ut fiat inquisitio major de his omnibus, quae concomitari possunt vel insequi illud magis bonum. Nam si ipsum esset absque aliquo minori bono praesentatum voluntati: ipsa posset secundum dicta prius differre actum volendi; ergo multo magis hoc potest, quando praesentatur cum altero incompossibili bono. Et haec conclusio videtur necessaria ad salvandum voluntatis libertatem et dominium. In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 98, c. Libertas oppositionis non est nobis data ad acceptandum omne illud, quod apparet bonum, vel refutandum omne illud, quod apparet malum; sed est nobis data, ut si judicium non est bonum, possimus distrahere et suspendere actum volendi vel nolendi, quousque sciamus, quod judicium sit magis exquisitum et firmum per intellectum habitum.

2) In eth. l. 10. qu. 2. fol. 206, a. In Polit. l. 7. qu. 6. fol. 98, c.

Willens, die Annahme des Guten oder die Verwerfung des Bösen: — und das ist die eigentliche freie That des Willens. Erreicht der Wille in dieser seiner Thätigkeit den angestrebten Zweck, dann ruht er im Guten: — und das ist der Genuss; erreicht er denselben nicht wegen irgend welchen Hindernisses, dann resultirt in ihm das Gefühl der Traurigkeit [1]).

Die Freiheit des menschlichen Willens hat als Freiheit zu Entgegengesetztem ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sie ist vielmehr hingeordnet zur Freiheit, „quae est sui ipsius gratia," d. h. durch seine Freiheit soll der Mensch dahin kommen, dass er nichts anderes will, als Gott. Das ist dann die libertas finalis ordinationis [2]).

Vergleichen wir endlich noch den Verstand mit dem Willen, so erhebt sich nach Buridan der Verstand dem Range nach über den Willen. Der Verstand ist eine vorzüglichere Seelenkraft, als der Wille [3]); denn der Act des Verstandes steht in unmittelbarerer Verbindung mit dem höchsten Gegenstande der Erkenntniss, als der Wille, weil er, um mit demselben in Verbindung zu treten, keinen andern Act voraussetzt, während dagegen der Wille nur unter Voraussetzung des Erkenntnissactes mit dem höchsten Gegenstande des Wollens in Berührung treten kann [4]). Daher besteht auch die höchste Glückseligkeit des Menschen nicht in der Thätigkeit des Willens, sondern vielmehr in der Thätigkeit des Verstandes. Sie besteht nämlich in der vollkommenen Erkenntniss Gottes [5]).

§. 268.

So viel über Buridanus. Von Buridan gehen wir auf einen andern berühmten Nominalisten über, welcher zu seiner Zeit eine grosse Rolle

1) In eth. l. 3. qu. 3. fol. 42, b. Judicium vel anima informata judicio de bonitate et malitia objecti primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in objecto vel displicentiam in objecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest objectum vel refutare: quae quidem acceptatio vel refutatio sunt jam actuales inclinationes voluntatis; ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum; post quem motum voluntas figitur et quiescit in bono adepto, quae quidem quies vel fixio dicitur delectatio, vel si fuerit impedimentum a persecutione boni vel fuga mali, fiet in ipsa voluntate tristitia.

2) In Polit. 7. qu. 6. fol. 98, c. In eth. 10 qu. 2. fol. 207, d.

3) In Pol. 7. qu. 5. fol. 99, b. Intellectus ut intellectus est potentia nobilior in anima, quam voluntas.

4) Ib. l. c. fol. 99, a. Actus intellectus, qui est cognitio, ut sic immediatius attingit objectum, quam actus voluntatis, quia actus voluntatis nunquam est circa objectum, nisi praesupposita sententia intellectus; modo intellectus bene fertur in objectum sine alio actu praesupposito.

5) In Pol. 7. qu. 6. fol. 99, b. Felicitas humana consistit in actu intellectus, qui est notitia perfecta Dei seu perfecta Dei apprehensio. In eth. l. 10. qu. 5. fol. 213, b.

sowohl in der Wissenschaft, als auch im öffentlichen Leben spielte. Es ist *Petrus von Alliaco* (Pierre d'Ailly). Geboren zu Compiegne an der Oise im Jahre 1350 schwang er sich durch seine gelehrten Kenntnisse und durch seine Geschicklichkeit in öffentlichen Geschäften, nachdem er Lehrer der Philosophie und Canzler der Universität gewesen war, zur Würde eines Bischofs von Cambray und Cardinals empor. Seine Lehrvorträge hatten einen glänzenden Erfolg, und bald galt er als der gelehrteste aller seiner Zeitgenossen. Dasselbe galt von seiner Brauchbarkeit in öffentlichen Angelegenheiten. Die Universität und der König gebrauchten ihn in vielen politischen und kirchlichen Geschäften, und auf der Constanzer Kirchenversammlung nahm er an den Verhandlungen einen wichtigen Antheil. Die Achtung für seine Gelehrsamkeit und sein Eifer für die orthodoxe Kirchenlehre erwarben ihm den Ehrentitel: „Aquila Franciae" und „Indefessus a veritate aberrantium malleus." Er starb zu Avignon im Jahre 1425. Seine wichtigsten scholastischen Schriften sind ein Commentar zu den Sentenzen und ein „Tractatus de anima."

Petrus nimmt alle Lehrsätze seines Meisters Okkam auf und sucht sie durch neue Erklärungen noch mehr zu erläutern und zu begründen. Fast überall begegnet man Berufungen auf Okkam als auf das Haupt der Schule, welcher Petrus sich rückhaltlos anschliesst. Es wird hinreichen, wenn wir einige Lehrmeinungen Peters zur Charakterisirung seines Standpunktes hier hervorheben.

Peter unterscheidet in seiner Lehre von den göttlichen Vollkommenheiten ein dreifaches, nämlich attributa divina, rationes attributales und perfectiones attributales. Unter „göttlichen Attributen" versteht er nichts anderes als Namen oder Zeichen, welche für eine göttliche Vollkommenheit supponiren; „rationes attributales" dagegen sind die Begriffe, welche diesen Namen oder Zeichen zu Grunde liegen und durch dieselben ausgedrückt werden; eine „perfectio attributalis" endlich ist dasjenige in Gott, wofür jene Namen und Begriffe supponiren [1]). Dieses vorausgesetzt, lehrt er dann, dass die „perfectiones attributales" in Gott selbst weder der Sache, noch dem Begriffe nach (nec re, nec ratione) von einander und von der göttlichen Wesenheit verschieden seien. Hier ist schlechterdings bei dem absolut einfachen Wesen Gottes stehen zu bleiben und keine Distinction anzunehmen, möge sie aufgefasst werden, wie sie wolle [2]). Dagegen muss

1) *Petrus de Alliaco*, In l. sent. l. qu. 6. art. 2, J. (ed. Argent. 1490.) Unde proprie loquendo differentia est inter attributa divina, rationes attributales, et perfectiones attributales. Nam attributa proprie sunt nomina sive signa vocalia, supponentia immediate pro perfectione divina. Sed rationes attributales sunt conceptus mentales praedictis attributis correspondentes. Sed perfectio attributalis est illud, pro quo supponit immediate ratio attributalis.

2) Ib. l. c. Dico, quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum

ein Unterschied festgehalten werden zwischen den „göttlichen Attributen" sowohl, als auch zwischen den „attributalen Begriffen," d. h. zwischen den Namen sowohl, mit welchen wir das göttliche Wesen bezeichnen, als auch zwischen den Begriffen, welche diesen Namen zu Grunde liegen. Denn sie supponiren zwar stets für eine und dieselbe einfache Vollkommenheit Gottes; aber sie supponiren dafür doch stets in anderer Weise. Es kann somit die Verschiedenheit zwischen denselben nicht in Abrede gestellt werden. Und deshalb sind sie auch nicht synonym miteinander [1]). — Wir sehen, diese Lehre ist entschieden nominalistisch und charakterisirt genau die ganze Denkweise Peters.

Das Gleiche gilt auch von seiner Ideenlehre. Die Ideen sind nach Peter nicht dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt; sie sind in Gott nicht zu setzen als „rationes cognoscendi creaturas ab ipsis diversas;" sie sind auch nicht gewisse Bilder oder Aehnlichkeiten (similitudines), welche dem göttlichen Verstande die creatürlichen Dinge repräsentiren; sie sind vielmehr nur die Dinge selbst, in so fern sie von Gott erkannt werden; sie sind der Terminus der göttlichen Erkenntniss, so weit sich diese auf das Geschöpfliche bezieht [2]). Der Begriff der Idee bezeichnet also in recto die Sache selbst, welche hervorgebracht ist oder hervorgebracht werden soll; ebenso bezeichnet sie in obliquo diese Sache selbst, obgleich daneben auch die göttliche Erkenntniss, was jedoch nicht hindert, dass sie blos für die hervorgebrachte Sache, nicht aber für das erkennende oder hervorbringende Princip supponirt [3]).

Daraus folgt, dass die Ideen der geschöpflichen Dinge keineswegs die göttliche Wesenheit sind. Und wenn dieses, dann kann man auch nicht sagen, dass in Gott blos Eine Idee sei, sondern man muss vielmehr annehmen, dass in Gott, eben weil er unendlich viele Dinge hervorbringen kann, auch unendlich viele Ideen seien, und zwar intellectualiter und objective, d. h. als von ihm erkannte Gegenstände [4]). Ferner ist aus den gegebenen Prämissen ersichtlich, dass es in Gott

una et indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo, sed est omnibus modis ipsa divina essentia. — L. Quae sunt idem realiter, proprie non distinguuntur ratione, unde sicut distincta realiter non sunt idem secundum rationem, sic nec eadem realiter sunt distincta secundum rationem.

1) Ib. l. c. J. — 2) In l. sent. l. qu. 6. art. 3, T sqq..... Idea est aliquid cognitum a principio productivo intellectuali, ad quod ipsum aspiciens potest aliquid in esse reali producere.

3) Ib. l. c. X. Ex quo patet, quod hoc nomen „idea" significat et importat in recto ipsam rem productam; et eandem etiam importat in obliquo, et praeter hoc importat in obliquo ipsam divinam cognitionem seu potentiam cognoscentem, et ideo supponit pro ipsa re producta, sed non pro cognoscente sive producente.

4) Ib. l. c. Y.

nur Ideen der Einzeldinge gibt, weil nur Einzeldinge von Gott hervorgebracht, also auch nur Einzeldinge in dem göttlichen Verstande intellectualiter et objective präformirt sein können. Wären auch Ideen des Allgemeinen in Gott, dann müsste das Allgemeine etwas sein, was ausser unserm Verstande in den Dingen, oder wenigstens in unserer Seele als eine gewisse Realität, welche den äussern Dingen gemeinschaftlich ist, existirt. Das lässt sich aber nicht annehmen. Denn das Allgemeine ist blos eine gemeinsame Benennung solcher Gegenstände, welche unter sich ähnlich sind. Es ist blos ein subjectives Gebilde unseres Verstandes [1]).

Die sinnliche Erkenntniss wird von Petrus, was ihre Evidenz betrifft, nicht auf gleiche Linie gestellt mit der intellectuellen. Eine absolute Evidenz und somit auch eine absolute Gewissheit ist nach seiner Ansicht möglich einerseits von den obersten Principien der Vernunft und von den daraus abgeleiteten nothwendigen Schlussfolgerungen, andererseits aber auch von manchen contingenten Wahrheiten, besonders von solchen, welche durch das unmittelbare Selbstbewusstsein gewährleistet sind [2]). Dagegen gibt es von keinem Gegenstande der äussern Sinne eine absolute Evidenz und eine absolute Gewissheit, sondern immer nur eine relative, bedingte [3]). Es gibt keine absolute Evidenz und Gewissheit, weil Gott alle Gegenstände ausser uns vernichten und doch die Vorstellungen von denselben in uns lassen könnte, und weil ferner die Empfindungen und Vorstellungen äusserer Gegenstände in ihrer Beschaffenheit abhängig sind von der Beschaffenheit des Sinnenorganes, der Medien, und der Entfernung der Gegenstände von uns, woraus folgt, dass wir nie mit absoluter Sicherheit darüber urtheilen können [4]). Dagegen ist aber eine bedingte Evidenz und Gewissheit darüber möglich. Setzt man nämlich den unveränderten göttlichen Einfluss und den gewöhnlichen Lauf der Natur voraus, so kann man auf diese Bedingung hin, weil unter dieser Bedingung ein Wunder hic et nunc ausgeschlossen ist, über die äussern Dinge eine hinreichende Evidenz und Gewissheit haben, so zwar, dass man vernünftigerweise daran nicht zweifeln kann [5]).

Mit seinen nominalistischen Lehrmeinungen verbindet endlich Petrus eine ähnliche skeptische Tendenz, wie Okkam. Wie Okkam, so unterwirft auch Petrus die bisher üblichen Beweise für das Dasein Gottes einer Critik und kommt dadurch zur Ueberzeugung, dass alle diese Beweise keinen demonstrativen Werth haben, sondern nur Pro-

1) Ib. l. c. Z. — 2) In 1. sent. 1. qu. 1. art. 1, E.

3) Ib. l. c. F. Impossibile est, viatorem aliquid extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse evidentia simpliciter et absoluta, sed bene evidentia secundum quid et conditionata.

4) Ib. l. c. F. — 5) Ib. l. c. F.

babilitätsbeweise sind, welche den zu beweisenden Satz nur wahrscheinlich, nicht aber apodictisch gewiss machen [1]). Zu dem aristotelischen Beweise von der Bewegung der Welt bemerkt er, dass er deshalb keine Gewissheit gewähre, weil es einmal nicht absolut evident sei, dass es eine Bewegung in der Welt gebe, weil es dann ferner ebenso wenig evident sei, dass dasjenige, was bewegt wird, von einem Andern bewegt werde, und weil es endlich, falls man auch die beiden Voraussetzungen zugäbe, durchaus nicht einleuchtend und ausgemacht sei, dass kein endloser Fortgang oder kein Kreislauf der Ursachen möglich sei [2]). Der Beweis aus dem Anfange der Dinge hat für Petrus deshalb keine apodictische Beweiskraft, theils weil der Anfang der Dinge keines Beweises fähig ist, theils weil der Grundsatz: „Alles, was entstanden ist, ist durch einen Andern entstanden," gleichfalls nicht einleuchtend ist. Denn es sei ja möglich, dass Etwas ohne äussere Ursache anfange zu sein, blos durch Abwesenheit eines Hindernisses seines Seins, sowie ja Etwas auch von selbst ohne fremden Einfluss aufhören könne [3]).

Was von den Beweisen für Gottes Dasein gilt, das gilt dann auch von den Beweisen für Gottes Einheit. Auch diese haben keinen demonstrativen Charakter. Allerdings, würde man zugeben, dass das Dasein Gottes demonstrativ erwiesen werden könne, so würde auch die Einheit Gottes aus dem Begriffe des absoluten Wesens mit apodictischer Nothwendigkeit sich ergeben. Da aber ersteres nicht möglich ist, so kann auch für Gottes Einheit kein apodictischer Beweis geführt werden [4]). Der Schluss z. B.: „Wenn mehr als Ein Gott ist, so sind unendlich viele Götter möglich, und daher auch wirklich," hat deshalb keine Geltung, weil nicht erwiesen ist, dass eine Gattung, welche einer Vermehrung in Individuen fähig ist, sich nicht auf eine gewisse Anzahl von Individuen einschränken könne [5]). Und so im Uebrigen.

§. 269.

Die bisher genannten Männer dürften die vornehmsten Anhänger des Nominalismus in dieser Zeit gewesen sein. Ausser denselben haben wir noch zu nennen: Nicolaus von Autricuria oder Ultricuria, Baccalaureus der Theologie zu Paris (um 1348), Johannes de Mericuria (von Mericour), Cisterziensermönch, Climitonus Langlejus, Nicolaus Amati, Heinrich von Oyta und Heinrich von Hessen, beide Deutsche und Lehrer an der Universität Wien (letzterer gest. 1397), Mathäus von Krakau aus Pommern († 1410), Nicolaus Orasmus (gest. 1382 als Bischof von Lisieux), Nicolaus von Clemange († 1440) und end-

1) In l. sent. 1. qu. 3. art. 2, X sqq. — 2) Ib. l. c. A A. — 3) In l. sent. 1. qu. 3. art. 3, G G. — 4) In l. sent. 1. qu. 3. art. 3, D D sqq. — 5) Ib. l. c. K K.

lich *Gabriel Biel* von Speier. Biel, aus der Gesellschaft der Cleriker des gemeinschaftlichen Lebens, Licentiat der Theologie, war Professor der Theologie zu Tübingen und wird insgemein der „letzte Scholastiker" genannt. Er wirkte nicht blos als Schriftsteller, sondern auch als akademischer Lehrer mit Erfolg für die Heranbildung einer gelehrten und fest katholischen Schule, welche sich der Einführung der „Reformation" lange mit Energie entgegenstellte, aber zuletzt der Gewalt weichen musste. Er starb im Jahre 1495.

Unter seinen Schriften ist die wichtigste sein Collectorium zu den vier Büchern der Sentenzen, in welchem er Okkams Lehre abgekürzt vorträgt und zugleich mit den abweichenden Meinungen Anderer zusammenstellt. Zur Kenntniss der Scholastik, namentlich in ihrer spätern Periode, ist dieses Werk sehr brauchbar, um so mehr, da es sich durch einen klaren Vortrag auszeichnet. Wir dürfen es nicht unterlassen, wenigstens einige der wichtigern Lehrpunkte aus demselben auszuheben.

Mit derselben Weitläufigkeit, aber auch mit denselben Gründen, wie Okkam, sucht Biel darzuthun, dass das Universale in keiner Weise etwas objectiv Reales sei, weder im Sinne der excessiven Realisten, noch im Sinne der Formalisten, noch im Sinne der gemässigten Realisten[1]). Ebenso wenig kann nach seiner Ueberzeugung das Universale etwas subjectiv Reales sein, d. h. es gibt nach seiner Ansicht auch keine intelligible Species, welche, mit dem Charakter der Universalität bekleidet, für den Verstand die ratio intelligendi des Allgemeinen wäre[2]). Er kommt endlich zu dem Schlusse, dass das Universale nichts anderes sei, als ein natürliches Zeichen, welches univoce eine Vielheit von Einzeldingen repräsentirt und subjectiv genommen nichts von dem Acte des Denkens, in welchem wir jene Vielheit von Dingen geistig auffassen, Verschiedenes ist[3]).

Von Gott haben wir in via weder eine cognitio intuitiva, noch eine cognitio abstractiva. Nicht die erstere, weil die intellectuelle Anschauung Gottes der Grund unserer Glückseligkeit ist, welche unser erst im Jenseits wartet; nicht die letztere, weil die cognitio abstractiva wesentlich die cognitio intuitiva voraussetzt. Wir erkennen somit Gott hienieden nur durch gewisse Begriffe, welche Gott und den Creaturen gemeinsam sind, welche wir also von den Creaturen, in

1) *Gabriel Biel,* Collectorium in l. sent. l. 1. dist. 2. qu. 5—7. (ed. Basil. 1508.) — 2) Ib. l. c. qu. 8.

3) Ib. l. c. qu. 8. L. Universale et conceptus mentis, i. e. actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima, et res singularis, significans univoce plura singularia aeque primo negative naturaliter proprie: quorum singularium est naturalis similitudo, non in existendo, sed in repraesentando: propter quod dici potest fictum, similitudo, imago vel pictura rei, etiam objectum cognitum, sed non se ipso, sed alio conceptu reflexo.

welchen wir sie zunächst erkennen, auf Gott nach dem Gesetze der Analogie übertragen, so zwar, dass wir sie quidditative von Gott prädiciren [1]). Doch sind die göttlichen Attribute, deren Erkenntniss wir auf diesem Wege gewinnen, unter sich in keiner Weise verschieden, weder realiter, noch formaliter, noch ratione. Der Unterschied findet hier einzig zwischen unsern Begriffen statt und darf in keiner Weise auf das Gedachte selbst übergetragen werden, nicht einmal in der Weise, dass man blos den Grund jener Verschiedenheit in das Object selbst setzt. Wenn dennoch keine Synonymität stattfindet zwischen den erwähnten Begriffen, so rührt dieses eben blos daher, dass jene Begriffe *verschiedene* Zeichen für ein und dieselbe Sache sind [2]).

Die Ideen der Dinge sind nicht die göttliche Wesenheit, gleich als wäre diese nach ihrer Nachahmbarkeit nach Aussen die Species intelligibilis, wodurch Gott die Dinge denkt. Denn da wäre die göttliche Wesenheit vielfach nach der Vielheit der Ideen, was ihrer absoluten Einfachheit widerstreitet [3]). Die Idee ist vielmehr ihrem Wesen nach nichts anderes, als das Ding selbst, in so ferne es von dem göttlichen Verstande gedacht ist [4]). Daher haben die Ideen in Gott kein subjectives, sondern nur ein objectives Sein [5]). Und da das Allgemeine in den Dingen keine Realität hat, sondern nur auf unserm Denken beruht, so sind in Gott zunächst nur Ideen des Einzelnen [6]); das Allgemeine hat nur in so ferne eine Idee in Gott, als es als eine Qualität des denkenden Geistes, dessen Idee Gott in seinem Verstande einschliesst, gedacht wird [7]).

Die Materie ist als solche eine reale und positive Entität, und ist daher in ihrer Eigenschaft als Materie von der Form real verschieden. Denn es gibt thatsächlich eine natürliche Generation und Corruption. Eine Generation aber ist nicht möglich ohne reales Substrat, welches als solches der Generation vorausgesetzt ist, weil die Generation eben die Inducirung der Form in die Materie zum Zwecke hat. Und ebenso kann die Corruption nicht gedacht werden ohne ein reales Substrat, weil die Corruption nicht völlige Vernichtung des Dinges zur Folge hat, sondern nur die Auflösung der Form nach sich zieht, während sie die Materie nach ihrem eigenthümlichen Sein bestehen lässt [8]).

1) Ib. 1. dist. 2. qu. 9. — 2) Ib. 1. dist. 35. qu. 1. — 3) Ib. 1. dist. 35. qu. 5. concl. 1.

4) Ib. l. c. concl. 4. Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura.

5) Ib. l. c. K. prop. 1. In Deo sunt ideae non subjective et realiter, sed tantum objective et intellectualiter. — 6) Ib. l. c. K. prop. 4.

7) Ib. prop. 5. Generis, speciei, differentiae et aliorum universalium, si habent tantum esse objectivum in mente, non sunt ideae. Sed cum ponitur talia fore qualitates mentis, singulares in existendo, communes tamen in praedicando, tunc eorum sunt ideae, sicut aliorum rerum singularium.

8) Ib. 2. dist. 12. qu. 1, D. concl. 1.

Daher muss denn auch der Materie als solcher ein actuelles Sein beigelegt werden, welches verschieden ist von dem bestimmten Sein, das sie von der Form vorhält[1]). Aber als Princip der Individuation kann und darf die Materie nicht betrachtet werden; denn da jedes Ding schon eo ipso, dass es ist, ein singuläres ist, so kann von einem Princip der Individuation überhaupt gar nicht die Rede sein[2]).

Wenn von verschiedenen Kräften der Seele die Rede ist, so bezeichnet man durch dieselben nichts anderes, als die Seele selbst, in so ferne sie in verschiedener Weise thätig sein kann. Jede dieser Kräfte bezeichnet somit zwar an sich die ganze Seele, aber weil sie selbe doch nur immer in einer bestimmten Beziehung, d. h. in so fern sie in einer bestimmten Weise thätig ist, bezeichnet, so ist von diesem Standpunkte aus, wie man sieht, die Bezeichnung doch nur eine theilweise. Und wenn man diesen Standpunkt festhält, so muss man sagen, dass die Kräfte der Seele unter sich und von der Seele selbst realiter verschieden seien, in ähnlicher Weise, wie die Theile eines Ganzen unter sich und vom Ganzen real verschieden sind. Würde man dagegen den realen Unterschied der Seelenkräfte von der Seele und unter sich gegenseitig in der Weise auffassen, dass die Kräfte selbst als verschiedene Accidentien zur Seele sich verhielten, durch welche die letztere thätig ist, dann müsste in diesem Sinne aller und jeder Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften und zwischen diesen Kräften selbst untereinander in Abrede gestellt werden[3]).

Der Wille des Menschen ist frei. Und wie derselbe wesentlich frei ist, so gehört auch das liberum arbitrium ihm allein an. Der Verstand ist zur Thätigkeit des liberum arbitrium nur in so fern erforderlich, als er dem Willen das Object vorzuhalten hat, für welches oder gegen welches der Wille sich entscheidet[4]). Seinem Wesen nach kann das liberum arbitrium weder gesteigert noch vermindert werden[5]).

Diese wenigen Andeutungen aus dem Lehrsystem Biels dürften hinreichen, um seine Denk- und Lehrweise zu charakterisiren. Wesentlich Neues finden wir bei demselben nicht; er folgt überall getreu den Fussstapfen seines Meisters Okkam. Er hat daher auch nur in so fern eine geschichtliche Bedeutung, als die nominalistische Theorie dieser Periode durch ihn zur vollkommenen systematischen Ausbildung gediehen ist. Nur von diesem Standpunkte aus betrachtet kann er in der Geschichte der Philosophie eine Stelle finden.

1) Ib. l. c. F. concl. 2 sqq. — 2) Ib. 1. dist. 2. qu. 6, C. concl. 2 sq. — 3) Ib. 2. dist. 16. qu. unica, M sqq.

4) Ib. 2. dist. 25. qu. unic. G. concl. 1. Quamvis libertas arbitrii non sit sine ratione objecti volibilis ostensiva, est tamen essentialiter et realiter voluntas suae volitionis productiva. — concl. 2. — 5) Ib. l. c. H. concl. 3.

§. 270.

Wir sehen, die Nominalisten bildeten im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts eine starke Partei, und sie hielten mit ihren eigenthümlichen Ansichten nicht zurück, sondern sprachen dieselben offen und rücksichtslos aus. Wenn aber schon Okkam, wie wir gefunden haben, im Eifer der Opposition zu den bizarrsten Ansichten fortgeschritten war, so dürfen wir uns nicht wundern, dass wir auch bei seinen Anhängern solchen Ansichten begegnen. Wären sie für die christliche Wissenschaft und für die christliche Glaubenslehre ungefährlich gewesen, so wäre der Streit hierüber wohl auf die Schule beschränkt geblieben. Aber das fand nicht statt, und daher mussten sich zum Oeftern kirchliche Auctoritäten gegen solche nominalistische Lehrsätze erklären. So waren es besonders Nicolaus von Autricuria und Nicolaus von Mericour, welche Sätze aufstellten, die den Interessen der Wissenschaft und des Glaubens nachtheilig sein mussten. Man darf sich also nicht wundern, wenn gegen die Lehrsätze des erstern der Papst, gegen die des letztern die Universität Paris das Verdammungsurtheil aussprach. Man darf diese Sätze, welche wir unten anführen [1]), nur näher betrachten, und man

1) Nicolaus von Autricuria stellte folgende Sätze auf: Actus animae nostrae sunt aeterni. Sed quod aliquando intelligamus, aliquando non, hoc est pro tanto, quia per motum spiritualem redditur aliqua res intelligibilis, cum sit praesens potentiae cognoscitivae (sic a rebus permanentibus nihil est novum), sicut per motum localem aliqua res est praesens alicui, cui prius non erat praesens. — Quod Deus potost praecipere creaturae rationali, quod ipsum odiat, et sic agendo plus mereretur quam diligendo, quia ex majori conatu obediret praecepto contra propriam inclinationem. — Quod si quis velit voluntatem suam divinae conformare, necessario sequitur alterutra hujus disjunctivae pars: vel quod Deus ipsum instruet de omnibus necessariis concernentibus salutem suam, ita, quod errare non possit, vel si erraret, error sibi non esset imputatus, nec peccaret, imo mereretur in omni actu consequente talem errorem, imo tantum, quantum eliciendo actum oppositum, sequendo judicium rationis. *D'Argentré*, Collectio judiciorum, t. 1. p. 355. *Boulay*, hist. univ. Par. t. 4. p. 308. — Johann von Mercuria dagegen vertheidigte folgende Sätze: Quod qualitercunque sic est, Deus vult efficaciter sic esse. Quod Deus facit, quod aliquis peccat et sit peccator, et hoc vult voluntate beneplaciti. Quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare, et vult, quod ille peccet. Quod peccatum magis est bonum, quam malum. Quod si habens aliquis usum liberi arbitrii, incidens in tentationem tantam, cui non possit resistere, moveatur ad illecebram cum aliena uxore, non committit adulterium. Quod aliqua est possibilis passio, cui voluntas etiam habita gratia quacunque non potest resistere. Quod odium proximi non est demeritorium, nisi quia prohibitum. Quod probabiliter posset sustineri, cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima: non negando per se nota, nec auctoritates admittendo. Quod probabile est in lumine naturali, non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam. Et hoc posset probabiliter poni, nisi esset ecclesia. Quod tenentes, sicut tenetur communiter, quod intellectio, volitio,

wird das Urtheil der genannten Auctoritäten über dieselben vollständig gerechtfertigt finden. Wenn Nicolaus von Autricuria behauptet, dass das Ansehen des Aristoteles und seiner Commentatoren für die Interessen der Wissenschaft sehr nachtheilig gewesen, die Erkenntniss der Wahrheit nicht gefördert, sondern gehindert und zurückgehalten habe[1]), so sprach er damit das Verwerfungsurtheil aus über die ganze bisherige Entwicklung der christlichen Wissenschaft: und wer mag es deshalb der kirchlichen Auctorität verargen, wenn sie gegen eine solche Behauptung sich abwehrend aussprach! Sie hat damit nur die Interessen der christlichen Wissenschaft gegenüber ungerechtfertigten Angriffen gewahrt.

Doch wurde der Nominalismus, besonders diesseits des Rheins, von den Fürsten offen begünstigt; die Universität Cöln musste sich wider den von Amtswegen gegen sie erlassenen Vorwurf rechtfertigen, dass sie dem Geiste eines Buridan und Marsilius (von Padua?) untreu geworden sei, und sich wieder den ältern Lehrern Albert und Thomas annähere[2]). Okkams politisches Verhalten erklärt die Gunst, in welcher der Nominalismus bei Kaiser und Churfürsten stand. Dagegen hatte die Universität von Paris vom Anfange an dahin gestrebt, dem Umsichgreifen des Nominalismus Schranken zu setzen. Schon im Jahre 1339 erschien ein Decret, welches gegen den Okkamismus gerichtet war. „Gegen die von unsern Vorfahrern gemachte Vorschrift, heisst es in demselben, dass nur die von den Obern vorgeschriebenen oder sonst gewöhnlichen Schriften gelesen werden dürfen, haben sich einige erdreistet, die Lehre des Okkam vorzutragen, ob sie gleich von den Ordinarien nicht erlaubt, noch sonst gewöhnlich, noch von uns und Andern geprüft worden ist. Darum wird, dieselbe vorzutragen, sie zum Gegenstande der Disputationen zu machen, oder auch nur den Okkam zu citiren, bei Strafe verboten[3]).“ Ein

sensatio, sunt qualitates subjective existentes in anima, quas potest Deus creare se solo, et ponere ubi vult, haberet concedere, quod Deus potest facere se solo, aliquam animam odire proximum et Deum non demeritorie. *D'Argentré,* l. c. p. 343. *Boulay,* l. c. p. 298.

1) *D'Argentré,* l. c. p. 355. *Boulay,* l. c. p. 308. Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi. Illa tamen modica potest haberi in modico tempore vel brevi, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus commentatorum. — Item, quod cum notitia, quae potest haberi per apparentia naturalia, posset haberi in modico tempore multum miratur, quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad decrepitam senectutem, et propter eorum sermones logicas deserunt res morales et curam boni communis, in tantum, quod cum exsurrexerit amicus veritatis et fecerit tonare tubam suam, ut dormientes a somno excitaret, contristati sunt valde et quasi armati ad capitale proelium contra eum irruerunt.

2) *D'Argentré,* l. c. t. 1. p. 220.

3) *Bulaeus,* Hist. univ. Par. t. 4. p. 257. At istis temporibus nonnulli doc-

zweites Verbot erschien im folgenden Jahre 1340. Es ist hauptsächlich gegen die Art und Weise gerichtet, welche die Okkamisten in ihrem Disputiren beobachteten. „Es sei, heisst es darin, Pflicht der Universität, allen Irrthümern, durch welche die Erkenntniss der Wahrheit leiden könnte, entgegen zu wirken. Es gebe auf der Pariser Universität Einige, welche, ohne auf dem festen Felsen zu fussen, aus Dünkel, weiser zu sein, als sein sollte, weil sie von der schädlichen List Anderer berückt worden, einige unheilige Lehren zu verbreiten suchten, aus welchen nicht zu duldende Irrthümer für die Philosophie und für die heilige Schrift in der Folge entspringen könnten. Dem müsse begegnet werden. Daher solle kein Lehrer sich erkühnen, einen bekannten (famosum) Satz eines Schrifstellers, über dessen Buch er liest, schlechthin oder nach dem Sprachgebrauche für falsch zu erklären, wenn er glaubt, dass der Auctor ihn aufgestellt und bei Aufstellung desselben einen richtigen Sinn damit verbunden habe; sondern er soll ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen sei, dass die Wahrheiten der heiligen Schrift auf gleiche Weise verworfen würden. Da das Wort nur jene Bedeutung hat, welche ihm nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche beigelegt wird, so muss es auch stets in jener Bedeutung genommen werden, welche es nach dem allgemeinen Sprachgebrauche der Auctoren und nach dem Gegenstande, auf welchen es bezogen ist, besitzt. Kein Lehrer soll behaupten, dass kein Satz zu unterscheiden und durch die Unterscheidung näher zu bestimmen sei. Keiner soll ferner sagen, jeder Satz sei falsch, welcher nicht in seinem eigentlichen Sinne wahr sei. Denn die Bibel und die Schriftsteller nehmen die Worte nicht immer im eigentlichen Sinne, und man muss daher bei den Urtheilen mehr auf den Gegenstand, wovon die Rede ist, als auf die Eigenthümlichkeit der Sprache sehen. Wenn man Sätze nur im eigentlichen Sinne zulassen will, so entsteht daraus nur sophistisches Disputiren. Die Disputationen, welche auf die Untersuchung der Wahrheit abzielen, kümmern sich weniger um die Worte, als um die Sachen. Kein

trinam Guillielmi dicti Occam, quamvis per ipsos Ordinantes admissa non fuerit vel alias consueta, neque per nos seu alias ad quos pertineat, examinata, propter quod non est suspicione carere, dogmatizare praesumserunt publice et occulte super haec in locis privatis conventicula faciendo. Hinc est, quod Nos nostrae salutis memores, considerantes juramenti quod fecimus de dicta Ordinatione observanda, statuimus, quod nullus de caetero praedictam doctrinam dogmatizare praesumat, audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo, vel ipsum in lectura vel disputationibus allegando. Si quis autem contra praemissa vel aliquid praemissorum attentare praesumserit, ipsum a lectura per annum privamus, et quod per dictum annum obtinere honorem seu gradum inter nos non valebit, nec obtentos actus aliqualiter exercere. Si qui autem contra praedicta inventi pertinaces fuerint, praedictis poenis perpetuo volumus subjacere....

Lehrer behaupte endlich, es gebe keine Wissenschaft von Anderm, als von Zeichen, d. i. von Worten oder Reden; denn in den Wissenschaften bedienen wir uns der Worte anstatt der Dinge, welche wir nicht mit zur Disputation ziehen können. Wir haben daher eine Wissenschaft von den Dingen, obgleich nur mittelst der Zeichen. Ausserdem wird noch das unnütze dialektische Spiel verboten, welches Einige mit den Sätzen trieben: „Socrates, Plato, Gott, die Creatur seien Nichts [1]).“

Ungeachtet dieser Verbote hielt sich aber, wie wir gesehen haben, der Nominalismus dennoch, und zwar sogar auf der Universität Paris selbst, von welcher die Verbote ausgegangen waren. Ja im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts scheinen die Nominalisten daselbst ganz besonders sich hervorgethan zu haben. Denn unter der Regierung Ludwig XI. erschien im Jahre 1473 neuerdings ein königliches Decret gegen die Nominalisten, und zwar auf Andringen des Bischofs Bochard von Avranches. Die Nominalisten schrieben zwar dasselbe in ihrer Vertheidigungsschrift den Intriguen ihrer Gegner, der Realisten, zu; allein diese Tactik findet sich ja überall, wo eine Partei den Sieg nicht gewinnt. „Es sei,“ heisst es darin, „der Wille des Königs, nach dem Beispiele seiner Vorfahren, dass die Pariser Universität, welche immer ein Licht für den Glauben gewesen, ihren Glanz und Ruhm durch gute Sitten, gesunde Zucht, durch die Lehre der grössten realistischen Denker, durch Ausmerzung anderer entbehrlicherer Lehren bis in die spätesten Zeiten zur Ehre Gottes, zur Erbauung der Kirche und zum Wachsthum des wahren Glaubens erhalte. Da nun die alten Statuten nicht geachtet würden, die Studirenden sich von Tag zu Tag eine grössere Zügellosigkeit der Sitten erlaubten, da Einige aus zu grossem Zutrauen auf ihre eigene Einsicht oder aus übertriebener Neuerungssucht, mit Vernachlässigung der gründlichen und heilsamen Lehren der Väter und der realistischen Lehrer dürre, weniger fruchtbare Lehren vorzutragen sich erkühnten, ungeachtet sie durch die Statuten ganz oder zum Theil verboten gewesen: so werde hiedurch geboten, dass in Zukunft die Lehre des Aristoteles, seines Auslegers Averroes, des Albertus magnus, des Thomas von Aquino, des Aegidius Colonna, des Alexander von Hales, des Duns Skotus, des Bonaventura und anderer realistischer Lehrer, deren Lehre in den vorigen Zeiten als gesund und zuverlässig erprobt worden, in der theologischen und philosophischen Facultät öffentlich vorgetragen, erklärt und studirt, die Schriften dagegen der Nominalisten, des Okkam, des Cistercienser-mönches, des Gregorius von Rimini, Buridans, des Petrus de Alliaco, des Marsilius, Adam Dorp, Alberts von Sachsen und der übrigen weder in Paris, noch in dem ganzen Königreiche weder öffentlich, noch privatim gelesen, erklärt und gebraucht werden und dazu die

1) *Boulay,* l. c. t. 4. p. 265 sq. Vgl. *Werner,* Gesch. d. Thom. S. 125 f.

Lehrer und Studirenden sich eidlich verpflichten sollten [1]).“ Zufolge dieses Decretes wurden alle Bücher der Nominalisten weggenommen und an Ketten geschlossen. Doch war dieses Verbot von keiner langen Dauer. Schon im Jahr 1481 wurde dasselbe vom Könige wieder aufgehoben, die Bücher entfesselt und zum freien Gebrauche geöffnet; die Lehre der Nominalisten wurde wieder in gleichem Range mit der realistischen autorisirt [2]). Die Nominalisten verdankten dies besonders dem Einfluss des Berengarius Mercator und des Martinus Magister, Almoseniers des Königs, welche zu den thätigsten und einflussreichsten Mitgliedern der nominalistischen Partei gehörten. Doch half diese Freigebung der nominalistischen Lehre selbst wenig mehr. Der Nominalismus hatte sich bereits ausgelebt. Es war die Zeit bereits gekommen, wo er unter den Schlägen der Renaissance und der an dieselbe sich anschliessenden Umwälzungen auf wissenschaftlichem Gebiete seinen Untergang fand, um nie wieder zu erstehen. Zwar werden wir nominalistischen Grundsätzen auch späterhin noch bei einzelnen Denkern begegnen; aber sie bleiben mehr oder weniger vereinzelt und können es zu keinem so weit greifenden Einfluss mehr bringen, wie der Nominalismus des Mittelalters. Als *Schule* genommen hat der Nominalismus die Zeit der Renaissance nicht überlebt. Der Empirismus der neuern Zeit beruht zwar auf demselben Princip, wie der Nominalismus; aber einerseits erkennt er den Nominalismus des Mittelalters keineswegs als seinen Vater an, und andererseits ist er viel weiter gegangen, als der letztere, weil er nicht mehr wie dieser an der kirchlichen Lehre einen Damm fand, an welchem die Consequenzen des Princips sich brechen konnten. Die spätere Scholastik aber hat, wie wir sehen werden, den Nominalismus gänzlich von sich ausgestossen. So wickelt sich denn in der That die Geschichte dieser Theorie im fünfzehnten Jahrhunderte ab, und wir können das Ende derselben im Interesse der christlichen Wissenschaft selbst keineswegs beklagen. Das aber kann uns, wenn wir auf die Geschichte des mittelalterlichen Nominalismus nochmal zurückblicken, nicht entgehen, dass derselbe in der ersten Periode seiner Entwicklung einen ganz andern Charakter aufweist, als in der letzten. In der ersten Periode kehrt er die empiristisch-rationalistische Seite hervor und tritt in Folge dessen kühn an die Mysterien des Christenthums heran, um sie durch das Medium einer verwegenen Dialektik in seiner Weise dem Verstande begreiflich zu machen. Die Folge davon ist, dass er zuletzt in die Tiefen häretischer Lehrsätze versinkt. So haben wir gesehen, wie Roscellin in der Trinitätslehre den Tritheismus wieder heraufbeschwört, während Berengar von Tours von seinen nominalistischen Grundsätzen aus consequent zur Läugnung der Transsubstantiation

1) *Boulay,* l. c. t. 4. p. 708. — 2) *Boulay,* l. c. t. 4. p. 739 sq. Vgl. *Tennemann,* Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 297 ff. *Werner,* Gesch. d. Thom. S. 126 f.

fortgetrieben wird [1]). Ueber das Gebahren der nominalistischen Dialektiker überhaupt hat uns Abälard seiner Zeit genügend unterrichtet. — In der zweiten Periode seiner Entwicklung dagegen kehrt der Nominalismus mehr die subjectivistisch-skeptische Seite hervor und gefällt sich in Folge dessen darin, die Tragweite und die Bedeutung der natürlichen Erkenntniss zu beschränken, sie mit dem Messer der Skepsis zu beschneiden und zu bemängeln, um dafür die Nothwendigkeit und die Tragweite des Glaubens um so mehr zu betonen. So ist die Richtung und die Tendenz der nominalistischen Theorie in den beiden Phasen ihrer Entwicklung eine im gewissen Sinne entgegengesetzte. Nachdem das dreizehnte Jahrhundert den Nominalismus nach seiner ersten Tendenz völlig überwunden und beseitigt hatte, bricht er im vierzehnten Jahrhundert plötzlich mit der ganz entgegengesetzten Tendenz wieder hervor und beginnt eine ganz neue Phase seiner geschichtlichen Entwicklung. Doch war diese entgegengesetzte Tendenz für die Interessen der christlichen Wissenschaft nicht minder verhängnissvoll, wie die andere es gewesen war, und es war daher ein Glück, dass der Nominalismus mit dieser Tendenz ebenso wenig herrschend wurde, als mit der frühern, dass er vielmehr bald in seinen eigenen Consequenzen unterging und, als Schulsystem wenigstens, aus der Geschichte verschwand.

Gehen wir nun zur Realistenschule über.

2. Die Schule der Realisten.

α) Walter Burleigh, Thomas von Strassburg, Marsilius von Inghen u. A.

§. 271.

Wir haben gehört, dass es unrichtig sei, wenn man behauptet, der Nominalismus habe in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters das Uebergewicht erhalten und den Realismus zurückgedrängt. Im Gegentheil, die herrschende Lehre war in den christlichen Schulen dieser Zeit stets der Realismus, und der Nominalismus bildet nur eine Partei, welche sich von der herrschenden Schule losgesagt hat und mit dieser in Opposition getreten ist. Darum finden wir denn auch während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts sehr hervorragende Lehrer, welche das Gemeingefährliche des Nominalismus wohl erkannten und deshalb um so entschiedener am Realismus festhielten. Und zwar schliessen sie sich zum grössten Theile an den thomistischen Realismus an. Die Skotistenschule zählt wenige hervorragende Mitglieder und keinen Mann, welcher eine bedeutendere Stellung in der Geschichte sich errungen hätte. Im Gegentheile, manche und gerade

1) *Remusat,* Abélard, t. 1. p. 358. nennt den Berengar mit Recht „un nominaliste special ou restreint à une seule question.“ Vgl. auch *Hauréau*, De la phil. scol. t. 1. p. 164 sqq., welcher den von uns aufgestellten Satz zur Evidenz nachweist.

die vorzüglicheren Mitglieder der Skotistenschule verliessen in manchen Punkten die skotistische Lehre und schlossen sich enger an die Lehre des heil. Thomas an.

Diess gilt schon von dem ersten Denker, welchen wir als Glied der Realistenschule aufzuführen haben. Es ist der Engländer *Walter Burleigh.* Geboren im Jahre 1275, war er mit Okkam ein Schüler Duns Skots und lehrte zuerst zu Paris, später dann zu Oxford. Wegen seines klaren und deutlichen Vortrages erhielt er den Ehrentitel: Doctor planus et perspicuus. Seine hauptsächlichsten Schriften sind Commentare zu der Logik, Physik, Methaphysik, Ethik und Politik des Aristoteles, und eine Schrift: „De vita et moribus philosophorum," welche von Thales bis Seneca reicht († um 1337). Er ist kein Freund der Neuerungen der Nominalisten; er will aber auch dem übertriebenen Realismus seines Lehrers nicht in Allweg Folge leisten; er nimmt vielmehr in dieser Beziehung eine reservirtere Haltung an, welche ihn dem heil. Thomas annähert [1]).

Sehen wir, wie Walter gegen den Nominalismus sich ausspricht. Er stellt hier zwei Sätze auf, welche er zu beweisen sucht. Der erste Satz lautet also: Es gibt Etwas ausser unserm Verstande, was nicht ein singuläres ist [2]). Der zweite dagegen: Es ist nicht jedes Universale ein blosser Begriff des Verstandes [3]). Reflectiren wir zunächst auf den ersten Satz, so sind die Gründe, welche Walter dafür beibringt, folgende: Was die Natur zur ersten und vorzüglichsten Absicht hat (quod primo intendit natura), das ist etwas ausser uns Vorhandenes. Nun geht aber der Hauptzweck der Natur nicht sowohl auf das Einzelne, als vielmehr auf das Allgemeine, auf die Species. Also ist dieses Allgemeine, die Species, etwas ausser uns seiendes, nicht ein blosses Gedankending. Was ferner die natürliche Begierde verlangt, das ist etwas ausser uns seiendes Wirkliches. Jene geht aber auf das Allgemeine; denn wenn wir hungern oder dürsten, so streben wir nach Speise und Trank überhaupt, nicht nach einer besondern Speise oder nach einem besondern Trank. Dasjenige endlich, worüber wirkliche Verträge geschlossen werden, ist etwas Wirkliches. Nun aber werden Verträge nicht blos geschlossen über bestimmte, einzelne Dinge, sondern auch über etwas Unbestimmtes, Allgemeines; wie wenn z. B. Jemand einem Andern verspricht, ihm ein Pferd zu geben, ohne dass dabei ein bestimmtes Pferd im Auge gehabt wird [4]).

Sehen wir ferner, wie Walter den zweiten Theil seiner Thesis beweist. Die Species und das Individuum, sagt er, müssen stets dem-

1) *Bouchitte,* Diction. des Sc. philos. au mot Burleigh.

2) *Gualth. Burlaeus,* In Phys. Aristot. (ed. Venet. 1609.) I. pag. 15. Aliquid est extra animam, quod non est singulare.

3) Ib. l. c. Non omne universale est conceptus animae. — 4) Ib. p. 15 sq.

selben Genus angehören. Nun ist aber das Individuum, Sortes z. B., in genere substantiae, es gehört der Gattung der Substanz an: folglich muss solches auch von der species gelten, durch welche die Quidditāt des Sortes ausgedrückt wird. Nimmt man aber an, dass diese Species ein blosser Begriff, ein blosses Gedankending sei, so fällt sie nicht mehr unter die Categorie der Substanz, sondern vielmehr unter die Categorie des Accidens, weil jeder Begriff als subjectiver Verstandesact ein Accidens der Seele ist [1]). Da ferner die Begriffe, so ferne sie in der Seele sich vorfinden, etwas sind, was dem Sein nach von den singulären Dingen ausser der Seele getrennt ist, so würde aus der Annahme, dass die Universalien blosse Gedankendinge seien, folgen, dass die Universalien überhaupt dem Sein nach von den einzelnen Dingen getrennt seien, was ganz gegen die Lehre des „Philosophen" ist [2]). Ist endlich das Universale überhaupt ein blosses Gedankending, dann ist es auch das Genus generalissimum de genere substantiae. Nun ist aber jeder Begriff der Seele als subjectiver Act derselben in genere, nämlich in genere accidentis sive qualitatis. Folglich müsste auch das „genus generalissimum in genere substantiae" wiederum in genere sein, d. h. unter das genus qualitatis fallen: es wäre somit ex supposito das höchste genus und wäre es zu gleicher Zeit auch wieder nicht, weil es ein genus über sich hätte: was offenbar ein Widerspruch ist [3]).

So muss denn das Universale unstreitig als ein objectives Etwas anerkannt werden. Doch darf die Species nicht betrachtet werden als ein Theil des Individuums; denn das Individuum wird als solches hinreichend constituirt durch die particulären Ursachen oder Principien seines Seins, durch *diese* Form und durch *diese* Materie. Die Species drückt vielmehr nichts anderes aus als die Quidditāt des Individuums, dasjenige, was auf die Frage: „quid sit hoc individuum," aufgezeigt werden muss, um die Frage zu beantworten [4]). Allerdings sind das Universale und das Individuum „duae res;" aber es sind nicht „duae substantiae," „duo corpora;" ein *solcher* realer Unterschied, wie er zwischen zwei Substanzen, zwischen zwei Körpern obwaltet, findet zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern nicht statt [5]). Dasjenige

1) Ib. p. 17. — 2) Ib. p. 18.

3) Ib. p. 16 sq. Si nihil sit universale, nisi conceptus, tunc genus generalissimum de genere substantiae erit conceptus in anima: sed omnis conceptus in anima est in genere, et habet genus supra se: ergo genus generalissimum haberet genus superveniens. Et non solum sequitur hoc impossibile, sed etiam sequitur, quod genus generalissimum de genere substantiae continetur sub aliqua specie specialissima de genere qualitatis, quod est absurdum. Consequentia patet, quia omnis conceptus in anima est accidens singulare, et omne tale continetur sub specie specialissima.

4) Ib. p. 19. — 5) Ib. p. 19.

aber, was den Menschen in den Stand setzt, das Universale zu denken, ohne damit zugleich auch das Individuelle zu denken, ist der thätige Verstand [1]).

Handelt es sich ferner um die Frage, welches von beiden der Verstand früher erkenne, das Einzelne oder das Allgemeine, so muss hier unterschieden werden zwischen der cognitio confusa und der cognitio distincta. Was nun zuerst die cognitia confusa betrifft, so ist in dieser in via generationis das Einzelne das ersterkannte. Denn das Allgemeine kann blos von dem Einzelnen abstrahirt werden; daher muss dieses Einzelne schon vorher confuse erkannt und bekannt sein, um von ihm das Allgemeine abstrahiren zu können [2]). Was dagegen die Cognitio distincta betrifft, so gilt in Bezug auf diese das Umgekehrte. Hier ist das Allgemeine das früher erkannte, und je allgemeiner, desto früher. Der Grund davon ist dieser, dass das Einzelne nur unter der Bedingung distincte erkannt werden kann, dass alle jene höhern allgemeinen Bestimmungen erkannt werden, welche in demselben enthalten sind, und in welche es sich auflösen lässt [3]).

Weiter wollen wir das Lehrsystem Walters nicht verfolgen. Da er sich nur mit der Erklärung des Aristoteles beschäftigt, so erscheint er uns nicht von solcher Wichtigkeit, dass wir ihm eine längere Aufmerksamkeit schuldig wären. Wir erwähnen nur noch, dass er in der Frage, ob eine ewige, anfangslose Welt möglich sei, sich auf Seite derjenigen stellt, welche diese Möglichkeit in Abrede stellen. Dass die Welt hervorgebracht und dennoch ewig sei, erscheint ihm als ein Widerspruch [4]). Und, wie wir glauben, mit Recht. —

Ein anderer Vertreter des Realismus war *Johann Baconthorp*. Er verfolgt aber nicht ganz die nämliche Richtung, wie Walter. Er widerspricht dem heil. Thomas in vielen Punkten [5]) und schliesst sich vorwiegend an Averroes an, wie denn überhaupt der sog. grosse Commentar des Averroes zu Aristoteles im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte im höchsten Ansehen stand, und Vielen für die ächteste und beste, ja einzig wahrhafte Auslegung des Aristoteles galt. Geboren in der Grafschaft Norfolk gegen Ende des dreizehnten Jahr-

1) Ib. p. 18. Intellectus vero agens facit universale intelligi per se seorsum absque hoc, quod ejus singulare intelligatur.

2) Ib. p. 22 sqq. — 3) Ib. p 24 sq.

4) Ib. VIII. p. 960. Illa propositio est impossibilis, sc. „mundus fuit productus ab aeterno," quia productio et aeternitas sunt incompossibilia respectu ejusdem.... Productio cujuslibet causati est de non esse in esse, et sic omne causatum productum prius habuit non esse, quam esse, et sic si mundus fuit productus, prius habuit non esse, quam esse, et ita si mundus fuit productus, aliquando habuit non esse, et per consequens non fuit ab aeterno.

5) Diese Punkte sind nach Aquarius (Controversiae inter Thomam et caeteros Theologos et Philosophos) aufgeführt bei *Werner*, Gesch. des Thomismus, S. 245 ff.

hunderts, trat Baconthorp in den Orden der Carmeliten und studirte zu Paris, wo er auch die Grade erhielt († 1346)[1]. Er war einer der angesehensten Lehrer seines Ordens; seine Lehre genoss in seinem Orden dasselbe Ansehen, wie das Lehrsystem des heil. Thomas im Dominicanerorden. Seine vornehmsten Werke sind ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und „Quaestiones quodlibetales." Er vertheidigt darin die averroistische Ansicht von der Einheit des Verstandes, indem er sie in solcher Weise zu erklären sucht, dass sie mit den Grundsätzen des Glaubens in Einklang steht. Hauréau führt ausserdem nach dem „Thesaurus Theologorum" von Jean Picard folgende Lehrsätze des Baconthorp auf: „Der Ordnung der Generation und der Vollkommenheit nach ist das erste Subject die individuelle Substanz. Obgleich das äussere Object intelligibel durch sich selbst ist, so ist es diess doch nicht ultimate; um es ultimate intelligibel zu machen, ist der thätige Verstand erforderlich. Das Universale geht dem Denkacte des Verstandes voran, folgt ihm nicht erst nach. Die Wahrheit ist materiell und ursächlich in den Dingen; im Verstande dagegen ist sie formell: und hier besteht sie dann in der Conformität des Gedachten mit dem äussern Dinge. Die letzte Finalursache aller Dinge ist Gott; und wenn das erste Object unserer Erkenntniss das göttliche Wesen ist, so ist es doch nicht wahr, was die Philosophen behaupten, dass nämlich diese Erkenntniss uns zugetheilt sei durch das natürliche Licht unserer Vernunft; sie ist vielmehr ein Geschenk der übernatürlichen Gnade[2]."

§. 272.

Zu den Realisten rechnen wir ferner den General des Augustinerordens *Thomas von Strassburg* (Thomas de Argentina). Er hatte in seinen jüngern Jahren die Theologie in Paris gelehrt, ward im Jahre 1345 zum Ordensgeneral erwählt und starb im Jahre 1357. Er schrieb einen lange Zeit hindurch geschätzten Commentar zu den Sentenzen des Lombarden. Er schliesst sich in demselben überall enge an den vorzüglichsten Lehrer seines Ordens, an Aegidius von Colonna, an. Heben wir einige seiner Lehrsätze aus, um ein allgemeines Bild von seiner Denk- und Lehrweise zu gewinnen.

Zur Erkenntniss der göttlichen Attribute gelangen wir durch die creatürlichen Dinge, indem wir einfache Vollkommenheiten, welche wir an denselben wahrnehmen, analogisch auch auf Gott übertragen[3].

1) *Brucker*, Hist. crit. t. 3. p. 865. — 2) *Hauréau*, De la phil. scol. t. 2. p. 476 sq.

3) *Thomas de Argentina*, In 1. sent. 1. dist. 6. qu. 1.art. 1. (ed. Argent. 1490.) Attributum nihil aliud esse videtur, nisi perfectio simplex communis creatori et creaturae secundum quandam analogiam ex innotescentia creaturarum investigata in creatore.

Da entsteht nun aber die Frage, ob denn diese Attribute, welche wir formaliter von Gott prädiciren, in Gott auch formaliter et ex natura rei von einander verschieden seien. Im Gegensatze zu den Skotisten verneint Thomas diese Frage. Ein formaler Unterschied zwischen den göttlichen Attributen, sagt er, wäre nur unter der Bedingung zulässig, dass in Gott verschiedene Formen wären. Denn wie zwei Dinge substantialiter nur dann sich unterscheiden können, wenn sie zwei Substanzen sind, so könnten auch die göttlichen Attribute nur dann sich formaliter unterscheiden, wenn sie verschiedene Formen in Gott wären. Nun aber können in Gott keine verschiedenen Formen angenommen werden. Denn wo verschiedene Formen sind, da setzen sie entweder sämmtlich ein und dieselbe Potenz voraus, welche sie informiren, oder die eine verhält sich zu der andern als Potenz, und wird so die eine Form durch die andere vervollkommnet. In beiden Fällen aber resultirt in dem göttlichen Wesen eine Zusammensetzung, und eine solche ist in Gott nicht denkbar. Folglich kann von einem formalen Unterschiede der göttlichen Attribute im Sinne der Skotisten nicht die Rede sein [1]). Der Unterschied zwischen den göttlichen Attributen ist nur ein im Denken gesetzter; allerdings so, dass der Grund davon im Gegenstande selbst liegt. Aber auch hier ist dieser Unterschied nicht von der Art, dass er in dem göttlichen Wesen an sich stattfindet, ohne Beziehung desselben zu den äussern, geschöpflichen Dingen. Weder das göttliche noch das menschliche Denken kann diesen Unterschied setzen, wenn es von der Beziehung des göttlichen Wesens zu äussern, geschöpflichen Dingen ganz absieht, und blos die göttliche Wesenheit an und für sich betrachtet [2]). Wenn Heinrich von Gent sagt, die Distinction der göttlichen Attribute sei darin begründet, dass der göttliche Verstand die göttliche Wesenheit einmal sub una ratione und dann wieder sub alia ratione denke, einmal etwa sub ratione boni, und dann sub ratione veri, dann, indem er beide rationes vergleichend einander gegenüberstellt, den Unterschied derselben im Denken setze, so behauptet er damit etwas Widersprechendes. Denn jede Vergleichung setzt schon die Verschiedenheit des zu Vergleichenden voraus. Was nicht vorher schon verschieden ist, kann nicht unter sich verglichen werden. Und doch soll nach Heinrich die Verschiedenheit der göttlichen Attribute erst aus der Vergleichung derselben miteinander in dem göttlichen Denken entspringen. Da müsste ja die Distinction schon vorhanden sein, um die Vergleichung zu ermöglichen, und doch wiederum zugleich nicht vorhanden sein, weil sie erst aus der Vergleichung erfolgen

1) Ib. l. c, art. 2.

2) Ib. l. c. art. 3. Nullus intellectus potest ponere distinctionem divinorum attributorum, sistendo in contemplatione divinae essentiae quoad intra, absque omni comparatione ad extra.

soll. Das ist ein offenbarer Widerspruch [1]. Sagt man, dass sie vorher blos der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach vorhanden sei, so ist darauf zu erwiedern, dass in Gott Nichts blos der Potenz oder der Möglichkeit nach ist, sondern dass vielmehr Alles, was in Gott ist, actu, d. h. der Wirklichkeit nach in ihm sein müsse [2].

Es bleibt somit nichts anderes übrig, als dass der Unterschied, welcher zwischen den göttlichen Attributen im Denken gesetzt wird, hergenommen werde von der Beziehung des göttlichen Wesens auf aussergöttliche, geschöpfliche Dinge. Ohne solche Beziehung kann von einer Unterscheidung göttlicher Attribute gar nicht die Rede sein [3]. Und in der That, Nichts, was irgendwie eine Unvollkommenheit in sich schliesst, kann in Gott gesetzt werden. Unterscheidet man aber die göttlichen Attribute so, dass der Unterschied in das göttliche Wesen fällt ohne Rücksicht und ohne Beziehung desselben auf die geschöpflichen Dinge, so bringt dieser Unterschied, selbst wenn er als blosse distinctio rationis gedacht wird, eine Unvollkommenheit in Gott mit sich. Denn da es nicht zwei oder mehrere Unendliche geben kann, so müssten die also unterschiedenen Attribute entweder sämmtlich endlich sein, oder es könnte wenigstens nur Eines von ihnen unendlich sein. In jedem Falle aber wird durch eine solche Annahme das göttliche Wesen verendlicht, es wird zu einem unvollkommenen Wesen herabgesetzt [4]. Folglich kann der Unterschied zwischen den göttlichen Attributen nur dadurch bedingt sein, dass das göttliche Wesen mit den aussergöttlichen Dingen verglichen und dann in Analogie mit denselben im Denken auf verschiedene Weise bestimmt wird.

Hieraus ergibt sich dann wiederum von selbst, wie es sich mit den Namen, mit welchen wir die göttlichen Vollkommenheiten ausdrücken, verhalte. Wir können Gott mit verschiedenen Namen benennen, je nach den verschiedenen Vollkommenheiten, welche wir in ihm unterscheiden [5]. Und diese Namen sind dann nicht synonym, sondern sie werden von Gott gebraucht secundum distinctas rationes. Aber freilich ist

1) Ib. l. c. Omnis comparatio praesupponit distinctionem comparabilium, vel secundum rem, vel saltem secundum rationem. Si ergo ex comparatione divinae essentiae ad seipsam innasceretur distinctio rationis attributorum, tunc esset distincta, antequam distingueretur: quod est contradictio.

2) Ib. l. c. — 3) Ib. l. c. art. 4.

4) Ib. l. c. art. 4. Nihil imperfectionem includens esse potest in divinis, nisi in comparatione ad creaturas. Sed omnis distinctio per absoluta includit aliquam imperfectionem, quia ubicunque est distinctio per absoluta, sive sit distinctio rei sive rationis, oportet necessario, quod utrumque sit finitum, seu ad minus alterum sit finitum seu apprehendatur ad modum finiti, quia nequaquam possunt esse plura infinita absolute et secundum perfectionem essentialem. Cum igitur distinctio attributorum sit dictinctio absolutorum, ergo etc.

5) In l. sent. 1. dist. 22. art, 2.

diese Distinction auch hier blos in der verschiedenen Analogie Gottes zu den geschöpflichen Wesen begründet [1]).

In der Lehre von den Ideen stellt Thomas drei Lehrsätze auf und sucht sie zu begründen. Die Ideen, sagt er, sind in Gott nicht verschieden von einander ex natura rei, oder mit andern Worten: sie unterscheiden sich in Gott selbst nicht von einander wie verschiedene Formalitäten. Der Unterschied zwischen denselben wird aber zweitens auch nicht erst gesetzt durch den menschlichen Verstand. Der Unterschied zwischen denselben wird vielmehr gesetzt durch den göttlichen Verstand [2]).

Dass die Ideen nicht ex natura rei formal in Gott verschieden seien, erweist sich in derselben Weise, wie solches oben in Bezug auf die göttlichen Attribute geschehen ist. Da die Ideen, wenn man sie als dasjenige auffasst, wodurch Gott die Dinge denkt, nichts anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst, so würden, falls man einen formalen Unterschied zwischen den Ideen setzen würde, wiederum mehrere und verschiedene Formen in Gottes Wesen angenommen werden müssen, was, wie wir bereits wissen, nicht zulässig ist. Die Ideen sind also in der gedachten Beziehung in Gott nicht blos nicht realiter, sondern auch nicht formaliter verschieden von einander [3]). Und doch gibt es verschiedene Dinge und daher auch verschiedene Ideen. Wie ist nun diese Verschiedenheit zu fassen, und worin ist sie begründet? Zweifelsohne kann diese Verschiedenheit nicht vom geschöpflichen Denken beursacht sein; denn die Ideen sind ewig; das geschöpfliche Denken ist es nicht [4]). Die Vielheit und Verschiedenheit der göttlichen Ideen kann daher nur in dem göttlichen Denken begründet sein. Und zwar in folgender Weise. Wer die Wärme z. B. vollkommen erkennen würde, der würde auch all dasjenige erkennen, was virtualiter in derselben enthalten ist. Wenden wir dieses Gleichniss auf Gott an, so erkennt Gott seine eigene Wesenheit in vollkommen adäquater Weise; folglich erkennt er auch jegliche Art und Weise, wie dieselbe möglicher Weise in verschiedenem vorbildlichem Verhältnisse zu aussergöttlichen Dingen stehen kann. So erkennt er durch dieselbe viele und verschiedene Dinge, und in diesem Sinne muss eine Vielheit und Verschiedenheit von Ideen in dem göttlichen Verstande angenommen werden [5]). — Wir sehen, das sind ganz die Lehrsätze des Thomas von Aquin.

1) Ib. l. c. art. 4. — 2) In l. sent. 1. dist. 36. art. 1. — 3) Ib. l. c. art. 1. concl. 1. — 4) Ib. l. c. art. 1. concl. 2.

5) Ib. l. c. art. 1. concl. 3. Sic in proposito intellectus divinus cum sit infinitae perspicacitatis, adaequatus est essentiae divinae, quae est infinitae intelligibilitatis. Et propter hoc intellectus divinus intelligens perfecte divinam essentiam, non solum, ut absolute intelligibilis est secundum suam entitatem formalem, sed etiam ut intelligibilis est in habitudine ad alia secundum suam continentiam vir-

Das Gleiche gilt von der Schöpfungslehre. Dass der Ursprung der Welt auf eine Schöpfung aus Nichts reducirt werden müsse, kann nach der Ansicht unsers Lehrers demonstrativ erwiesen werden. Wir können nämlich Gott nicht denken, ohne ihm unendliche Macht beizulegen. Eine unendliche Macht kann aber das nicht sein, was ihr Begriff ausdrückt, wenn sie nicht auch die Schöpfungsmacht in sich schliesst. Denn eine Macht, welche für ihre Wirkungen nothwendig ein Substrat voraussetzt, an welchem und in welchem sie dieselben hervorbringt, ist abhängig von diesem Substrate: sie ist also nicht mehr unendlich, unbeschränkt. Wie sich ferner Etwas verhält zum Sein, so verhält es sich auch zur Thätigkeit; denn „modus agendi sequitur modum essendi." Nun setzt aber Gott zu seinem Sein nichts voraus, weil er durch sich selbst und durch sich allein ist. Folglich setzt er auch zu seiner Thätigkeit Nichts voraus; mit andern Worten: was er hervorbringt, bringt er durch sich allein, ohne Voraussetzung einer Materie hervor, d. h. er schafft es aus Nichts [1]).

Dagegen liegt es nicht in der Möglichkeit der blossen Vernunft, demonstrativ zu beweisen, dass die geschaffene Welt einen Anfang ihres Seins gehabt habe. Ebenso wenig aber kann demonstrativ erwiesen werden, dass die geschaffene Welt ewig oder anfangslos sein müsse. Wir sind in diesem Punkte einzig auf die göttliche Offenbarung angewiesen [2]).

Doch schliessen wir hier ab. Unstreitig ist Thomas von Strassburg ein würdiger Nachfolger seines Vorgängers, des Begründers der Augustinerschule. Er wandelt getreu die Bahnen des Aegidius von Colonna und verbindet mit seinen Ausführungen überall eine gründliche Polemik gegen den Formalismus der Skotistenschule. Er steht auf dem Boden des Realismus; aber von dem excessiven Realismus der Skotistenschule will er Nichts wissen. Und so dürfen und müssen wir ihn mit Recht als einen der hauptsächlichsten Vertreter des wahren, gemässigten Realismus in der zweiten Hälfte des Mittelalters betrachten.

§. 273.

Das Gleiche gilt von *Marsilius von Inghen.* Dass derselbe Mitschüler Buridans in der Schule Okkams gewesen sei, ist durchaus nicht wahrscheinlich. Er gehörte dem Säcularklerus an, war Domherr und Schatzmeister an der Domkirche von Cöln, und als Rupert, Herzog von Brabant und Pfalzgraf am Rhein, 1346 die Universität Heidelberg stiftete, ward er von Paris aus als Lehrer an dieselbe berufen.

tualem, penes multitudinem talium habituum intellectus divinus exprimit actualiter distinctionem idearum, secundum quod originaliter motus est ab essentia juxta suam continentiam virtualem.

1) In 1. sent. 2. dist. 1. art. 3. — 2) In 1. sent. 2. dist. 2. art. 1.

Es kann daher auch nicht wahr sein, dass er, wie Aventin berichtet [1]), mit Buridan von Paris nach Deutschland geflüchtet sei. Er starb im Jahre 1396. Er schrieb Glossen zu Aristoteles, eine Dialektik und einen Commentar zu den Sentenzen. Man hat ihn vielfach zu den Nominalisten gerechnet. Aber diese Ansicht scheint, wie schon Tennemann mit Recht bemerkt [2]), nur dadurch entstanden zu sein, dass man ihn mit Marsilius von Padua, dem Gefährten Okkams, verwechselte. Seine Schriften haben eine durchweg realistische Haltung, und wenn er auch in einzelnen Punkten von Thomas abweicht, so steht er doch im Grossen und Ganzen auf dem Standpunkte des letztern. Neue Gedanken finden sich zwar in seinen Schriften nicht; dagegen zeichnet er sich vortheilhaft aus durch Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe sowohl, als auch der ganzen Lehrentwicklung.

In der Ideenlehre fasst er den Begriff der Idee auf erster Linie in der Art auf, dass er dieselbe bestimmt als formalen Erkenntnissgrund der Sache sowohl, als auch als das Musterbild, welches die wirkende Ursache in ihrer Thätigkeit leitet. Daraus folgt, dass der Begriff der Idee nicht richtig gefasst wird, wenn man sie betrachtet als die Sache selbst, wie sie als Hervorzugebrachte oder als Hervorzubringende von Gott gedacht wird [3]). Ist aber die Idee der formale Erkenntnissgrund der Sache, so folgt daraus von selbst, dass wir die göttliche Wesenheit selbst als die Idee der Dinge anerkennen müssen, weil eben diese für Gott der formale Erkenntnissgrund aller seiner Erkenntniss in Hinsicht auf alles Erkennbare ist [4]).

Und daraus löst sich dann wiederum von selbst die Frage, ob und in wie fern eine Mehrheit von Ideen in Gott angenommen werden könne und müsse. Spricht man nämlich von einer Mehrheit von Ideen in Gott, so kann diese Mehrheit oder Vielheit in einem doppelten Sinne genommen werden: nämlich entweder formaliter vel intrinsece, oder aber objectivaliter et extrinsece. Eine formale und innere Vielheit und Verschiedenheit haben wir dann, wenn jene mehreren Ideen dem Wesen nach von einander verschieden sind, so dass die eine ihrem Wesen nach nicht die andere ist. Eine äussere und objectivale Vielheit und Verschiedenheit dagegen findet dann statt, wenn jene mehreren Ideen zwar unter sich dem Wesen nach ganz dasselbe sind; aber doch in Bezug auf die Objecte, auf welche sie sich beziehen, sich unterscheiden, insofern diese Objecte nicht überall dieselben sind [5]). —

1) Annal. Boic. l. 7. c. 21. — 2) Gesch. d. Phil. Bd. 8. Abth. 2. S. 909, Anm.

3) *Marsilius de Inghen*, In l. sent. (ed. Argent. 1501.) qu. 1. art. 1. fol. 3. pag. 1. col. 1. Creatura producta vel producibilis proprie non est idea. Probatur sic: hoc est idea, quod est formalis ratio cognoscendi rem vel exemplar producendi Sed res producta vel producibilis non est proprie formalis ratio rem productam vel producibilem cognoscendi vel etiam producendi, prout notum est: igitur etc.

4) Ib. l. c. — 5) Ib. l. c. fol. 3. p. 2. col. 2. Plures ideas esse in Deo potest sumi

Dieses vorausgesetzt, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass es in Gott keine innere und formale Vielheit von Ideen geben könne; denn nähme man solches an, dann würde man damit eine wirkliche Pluralität in Gott setzen, während doch in Gott keine andere reale Pluralität und Verschiedenheit vorhanden sein kann, als die Pluralität und Verschiedenheit der Personen[1]). Dagegen muss in Gott eine äussere und objectivale Vielheit von Ideen angenommen werden, in so ferne nämlich die eine göttliche Wesenheit sich vorbildlich verhält zu vielen und verschiedenen Dingen, und daher Gott durch dieselbe in einem und demselben Gedanken viele und verschiedene Dinge denkt[2]). Und zwar ist diese Vielheit dann als eine unendliche zu fassen, weil unendlich viele Dinge möglich sind, und Gott alle diese Dinge durch seine Wesenheit wirklich denkt und erkennt[3]).

Ist diese Lehre von den Ideen, wie man leicht sieht, der thomistischen ganz gleichförmig, so gilt dasselbe in Bezug auf die Lehre des Marsilius von den göttlichen Attributen. Er verwirft hier unbedingt die sog. formale Unterscheidung der Skotisten. Die göttlichen Attribute können nach seiner Ueberzeugung nicht ex natura rei von der göttlichen Wesenheit und unter sich formaliter verschieden sein. Denn wenn es einmal feststeht, was jeder zugibt, dass Alles, was in Gott ist, mit seiner Wesenheit ganz dasselbe, also die göttliche Wesenheit selbst ist, so ist nicht abzusehen, wie sich denn damit dennoch eine formale Verschiedenheit der Attribute von der Wesenheit und unter sich a parte rei und ex natura rei vereinbaren lasse. Die eine Bestimmung hebt die andere auf[4]). — Desungeachtet aber darf nicht jeglicher Unterschied in Bezug auf die göttlichen Attribute geläugnet werden, wie solches die Nominalisten thun. Vielmehr ist die sog. distinctio rationis festzuhalten. Obgleich nämlich die göttlichen Attribute der Sache nach Eins und dasselbe sind, und zwischen denselben auch nicht der geringste Unterschied obwaltet, so wird Gott unter jedem seiner Attribute doch immer von einem andern Gesichtspunkte aus und durch einen andern Begriff gedacht, und eben weil dieses

dupliciter. Uno modo formaliter et intrinsece. Formaliter autem et intrinsece voco plura, quae non sunt idem inter se, seu quorum unum est aliud vel alia res in essentia sua quam reliquum, ut in intellectu humano formaliter et intrinsece alia est idea parietis et alia domus, vel alia capucii et alia vestis. Extrinsece autem et objectivaliter dico plura, quod licet in se sit penitus idem, tamen in plura et penitus distincta est objecta ad extra.

1) Ib. l. c. fol. 3. p. 2. c. 2 sq.

2) Ib. l. c. fol. 4. p. 1. c. 2. Unica et simplicissima notitia divina est omnium producibilium distinctorum repraesentativum, et omnium eorum distinctissimum exemplar. Ad quod aspiciens omnium auctor et actor secundum gradum, quam repraesentat essentia, rem ad extra producere potest. — 3) Ib. l. c.

4) In l. sent. 1. qu. 12. art. 3. fol. 60. p. 2. c. 1 sq.

stattfindet, müssen wir jene Attribute in unserm Denken als verschieden aus einander halten und dürfen sie keineswegs in Eins zusammenwerfen [1]).

In der Lehre von der Materie weicht Marsilius von Thomas ab und nähert sich dem Duns Skotus an. Salvo honore beati Thomae, sagt er, halte er dafür, dass Gott die Materie auch erhalten könne ohne alle und jede Form, wenigstens was die sublunarische Materie betrifft, die Materie der generabeln und corruptibeln Körper [2]). Denn Materie und Form sind beide von der Art, dass sie nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit von einander gegenseitig nicht bedingt sind, weil sie eben beide als Substanzen gefasst werden müssen. Ueberall aber, wo zwei Dinge in ihren respectiven Wesenheiten von einander gegenseitig nicht bedingt sind, da vermag Gott, wenn wir auf seine Allmacht Rücksicht nehmen, vermöge dieser seiner Allmacht das eine ohne das andere zu erhalten. Also muss solches auch in unserm Falle stattfinden [3]). Daher kann man denn wohl auch annehmen, dass Gott die erste Materie ursprünglich ohne alle Form hätte schaffen können, und dass sie dennoch vermöge ihrer Quantität die ganze sublunarische Region ausgefüllt hätte, worauf dann erst der Zeit nach später die Schöpfung der Formen und deren Verbindung mit der Materie gefolgt wäre. Und es ist sogar wahrscheinlich, dass solches wirklich so stattgefunden habe [4]).

Dagegen widerspricht Marsilius dem Duns Skotus darin, dass im Menschen ausser der intellectiven Seele noch eine andere substantielle Form anzunehmen sei, nämlich die Forma corporeitatis [5]). Denn, sagt er, in dieser Voraussetzung wäre das Subject, welchem die Seele von Gott infundirt wird, schon ein actuelles Sein [6]); wo aber einmal ein actus substantialis vorhanden ist, da kann mit demselben kein anderer actus substantialis sich verbinden: es wäre das widersprechend, weil ein Wesen mit einem doppelten actus substantialis auch eine doppelte

1) Ib. l. c. fol. 61. p. 1. c. 1. Attributa Dei distinguuntur in rationibus vel in ratione. Haec conclusio patet, quia licet penitus re sint idem justitia Dei, Deus justus, intellectio Dei, Deus intelligens, deus intelligens, scientia Dei, ita et in aliis: tamen alia ratione dicitur justus, in quantum scilicet dat singulis, quae sua sunt, alia ratione sciens, etc.

2) In l. sent. 2. qu. 8. art. 2. fol. 238. p. 1. col. 2 sq.

3) Ib. l. c. fol. 238. p. 2. c. 1. Omnium duarum rerum absolutarum Deus potest conservare unam sine alia ratione omnipotentiae suae. Modo materia et forma sunt res simpliciter absolutae in suis essentiis, cum sint substantiae: ergo potest conservare materiam non conservando formam: ergo propositum.

4) Ib. l. c. art. 2. fol. 138. p. 2. col. 2 sqq.

5) Ib. l. sent. 3. qu. 13. art. 1. fol. 440. p. 2. c. 2.

6) Ib. l. c. Sequeretur, quod subjectum infusionis animae humanae esset ens in actu specifico substantiali specialissimo.

Species hätte, und folglich nicht mehr ein specifisch einheitliches, sondern ein specifisch doppeltes Wesen wäre: was absurd ist [1]).

Der menschliche Wille ist frei libertate oppositionis [2]). Seine Freiheit besteht somit wesentlich darin, dass er, wenn auch alle hinreichenden Bedingungen zur Acceptation des Gegenstandes von Seite des Objectes sowohl, als auch der Erkenntniss vorhanden sind, dennoch es in seiner Gewalt hat, den Gegenstand zu acceptiren oder zurückzuweisen [3]). Er ist daher nicht nothwendig durch die Erkenntniss des Gegenstandes determinirt, sondern er kann auch dasjenige acceptiren, was die Vernunft als das mindere Gut oder als ein Schlechtes vorstellt, und dasjenige zurückweisen, was ihm die Vernunft als das höhere Gut vorhält. Und obgleich Gott als die erste und Principalursache wie zu jeder Thätigkeit der geschöpflichen Dinge, so auch zu jedem Acte des Willens bewegend mitwirken muss, so ist doch auch der Wille seinerseits die geschöpfliche Principalursache aller seiner Thätigkeit; seine Acte sind im eigentlichen Sinne *seine* Acte, und er vollzieht dieselben mit freier Selbstbestimmung [4]). Daraus folgt, dass, wenn es sich um die Frage handelt, welchem Vermögen die Freiheit vorzugsweise (principaliter) beizulegen sei, dem Verstande oder dem Willen, die Antwort nur dahin lauten könne, dass die Freiheit principaliter dem Willen zugehöre, nicht dem Verstande, weil eben dieser in keiner Weise determinirend zum Willen sich verhält, sondern dem Willen die Selbstbestimmung frei lässt [5]).

So viel zur Charakteristik der Denk- und Lehrweise des Marsilius von Inghen. Wir sehen, auch er folgt im Ganzen und Grossen den Fussstapfen des heil. Thomas. Sein Realismus wendet sich eben so entschieden gegen den excessiven Realismus der Skotisten, wie gegen den Nominalismus der Okkamisten. Er hat keine neue Bahnen gebrochen, das ist wahr; aber er stand dennoch auf der Höhe seiner Zeit, und hat mit Glück sich inner jenen Schranken gehalten, welche die Abirrung seiner Speculation in eines der beiden genannten Extreme verhinderten.

Am reinsten und constantesten aber erhielt sich der thomistische Realismus, wie sich nicht anders erwarten lässt, in der eigentlichen Thomistenschule der Dominicaner. Die Dominicanerfamilie hielt zu

1) Ib. l. c — 2) In l. sent. 2. qu. 16. art. 2. fol. 276. p. 1. c. 1.

3) Ib. l. c. col. 2 sq. Libertas voluntatis pro statu viae in hoc principaliter videtur existere, quia positis causis sufficientibus ex parte objecti et repraesentationis ad ipsius acceptationem, voluntas potest ipsum non acceptare. Item positis illis sufficientibus ad objecti refutationem, ipsum potest non refutare.

4) In l. sent. 2. qu. 16. art. 3. f. 277. p. 1. c. 2.

5) In l. sent. 2. qu. 22. art. 2. fol. 337. p. 1. col. 2. Libertas hominis principalius se tenet ex parte voluntatis, ut voluntas est, quam ex parte intellectus, ut intellectus est.

ihrem Meister und stand den neu hervortretenden Richtungen und Meinungen abwehrend gegenüber, einige wenige bereits genannte ausgenommen, welche sich von der neuen Strömung mit fortreissen liessen. Ausser den unmittelbaren Schülern des heil. Thomas, von welchen bereits früher die Rede gewesen, treten unter den Thomisten-Theologen des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts als die ausgezeichnetsten hervor: *Bernhard von Auverge* (Bernardus a Gannaco) um 1300, welcher namentlich gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, so weit letzterer von der thomistischen Universalienlehre abwich, sich wendete; *Petrus de Palude*, aus dem Geschlechte der Edlen von Varembene, nach rühmlich verwaltetem Lehramte und andern verdienstvollen Leistungen von Johann XXII. zur Würde eines Patriarchen von Jerusalem erhoben († 1342); und endlich, die Genannten weit überstrahlend und verdunkelnd, der Fürst der Thomisten, *Johannes Capreolus* (Princeps Thomistarum † 1444), welcher von seinem Lehrstuhl in Paris in den Convent zu Toulouse sich zurückzog, um da in stiller Musse seine berühmten libros defensionum auszuarbeiten, unstreitig das vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule, mit vollständigster Berücksichtigung aller Meinungsgegensätze zur thomistischen Doctrin, welche aus der nachthomistischen Entwicklung der Scholastik während zweier Jahrhunderte sich herausgebildet hatten. Capreolus hält sich in seinem Werke an die in den Sentenzenbüchern des Lombarden befolgte Ordnung; jede Distinction fasst eine oder mehrere Quästionen, jede Quästion eine längere oder kürzere Reihe von Conclusionen unter sich, welche den mit Beziehung auf die abweichenden und gegensätzlichen Ansichten der skotistisch und nominalistisch gesinnten Philosophen und Theologen formulirten Lehrbegriff des heil. Thomas geben. Jede Conclusion wird zuerst thetisch, fast ausschliesslich mit den Worten des heil. Thomas, dargelegt und begründet; sodann werden die abweichenden Meinungen mit ihrer oft sehr ausführlichen Motivirung, häufig wortgetreu, angeführt, endlich die Erwiederung vom thomistischen Standpunkte aus gegeben. Die von Capreolus berücksichtigten Gegner sind: Göthals, Varro, Duns Skotus, Johann von Ripa, Adam, Aureolus, Durand, Gregor von Rimini, Okkam, Guido vom Carmel u. A.; keine irgendwie bemerkenswerthe Ansicht und Meinung dieser Männer bleibt unerwähnt und unwiderlegt. Dabei kann er nicht umhin, öfter als einmal auch die Ansichten seiner eigenen Gesinnungsgenossen, eines Herväus und Paludanus, zu berücksichtigen, so fern diese in der Universalienfrage von der richtigen Mitte des Thomismus abweichen, und den nominalistischen Tendenzen Durand's und Anderer sich nähern. Er ist, wie gesagt, der glänzendste Vertreter des Thomismus im Mittelalter.

Nach Capreolus sind aus den mittelalterlichen Thomisten ganz besonders hervorzuheben: *Dominicus von Flandern*, Dominicaner und Lehrer

zu Bologna († 1500), welcher besonders mit der Erklärung des Aristoteles nach den Grundsätzen der thomistischen Schule sich beschäftigte und den Skotismus bekämpfte; dann *Silvester von Ferrara*, gleichfalls Lehrer zu Bologna († 1525), berühmt durch seinen Commentar zu den Büchern des heil. Thomas gegen die Heiden (contra gentiles), *Sylvester Prieries* und *Didacus Dega* († 1523), welche speciell gegen die Skotisten gerichtete Streitschriften verfassten; und endlich der Cardinal *Cajetan* (Thomas de Vio), welcher einen berühmten Commentar zur theologischen Summe des heil. Thomas schrieb. Daran schliesst sich Dionysius der Karthäuser an, welcher nicht blos als Mystiker, sondern auch als Scholastiker sehr grosses Ansehen genoss [1]).

Zu den Realisten sind endlich noch zwei andere bedeutende Männer dieser Epoche zu zählen, nämlich *Raymundus von Sabunde* und der Mystiker *Johannes Gerson*. Da deren Lehrsysteme manches Eigenthümliche haben und in vielfacher Beziehung eine erhöhte Beachtung und Aufmerksamkeit verdienen, so müssen wir uns hier mit denselben ausführlicher beschäftigen. Da Raymundus die reine Speculation vertritt, während bei Gerson das Mystische vorwiegt, so wollen wir zuerst Raymunds Lehre in's Auge fassen, und dann erst auf Gerson übergehen.

β) Raymundus von Sabunde.

§. 274.

Raymundus von Sabunde, ein spanischer Arzt und Lehrer der Medicin und Philosophie an der hohen Schule zu Toulouse (um 1437), machte sich besonders durch sein religionsphilosophisches Werk: „Theologia naturalis" berühmt. Dieses Buch ist in so ferne merkwürdig, als sich Raymund in demselben, was die Methode betrifft, ganz an Raymundus Lullus anschliesst. Es gibt zwei Bücher, sagt er, aus welchen wir die Wahrheit lernen können, das Buch der Natur und das Buch der heiligen Schrift. Beide unterscheiden sich nach ihrem Inhalte durchaus nicht; denn das eine enthält der Sache und dem Umfange nach dasselbe, was das andere. Nur darin besteht der Unterschied zwischen beiden, dass wir aus dem Buche der Natur nur durch das Medium der Forschung und der Beweisführung die Wahrheit zu erlernen vermögen, während das Buch der heiligen Schrift die Wahrheit selbst uns kategorisch und präceptiv lehrt, also nicht mit Beweisführungen an uns herantritt, sondern auctoritativ seinen Lehrinhalt vorträgt [2]).

1) Vgl. *Werner,* Geschichte des Thomismus, S. 150 ff.

2) *Raymund. de Sabunde,* Theol. nat. (ed Sighart, Solisbaci 1852.) Tit. 212. p. 314. Quamvis autem omnia, quae probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro sacrae Scripturae, et ibi contineantur, et etiam illa, quae ibi continentur in libro Bibliae, sint in libro creaturarum: tamen aliter et aliter: quia in scientia libri creaturarum sunt omnia per modum probationis, quia ibi

Aber weil Niemand an die heilige Schrift glauben kann, wenn er nicht zuvor erkannt hat, dass ein Gott sei, und dass er unendlich wahrhaftig sei in dem, was er uns offenbart, diese Voraussetzungen des Glaubens aber von uns nur geschöpft werden können aus dem Buche der Natur: so gestaltet sich für uns das gegenseitige Verhältniss beider Bücher dahin, dass das Buch der Natur dem Buche der heiligen Schrift, was unsere Erkenntniss betrifft, vorausgeht und folglich die Pforte oder der Weg ist, um in das Heiligthum der heiligen Schrift eindringen zu können [1]).

Damit sind denn nun dem Raymundus von Sabunde die leitenden Grundsätze seiner Methode von selbst gegeben. Das Buch der Natur enthält alle Wahrheiten des christlichen Glaubens; daher können sie auch aus demselben auf dem Wege der Vernunftforschung und Beweisführung heraus eruirt werden. Und gerade das ist es, was Raymundus in seiner „Theologia naturalis" zu leisten sucht. Sein Streben geht nämlich dahin, auf der Grundlage der Natur alle Wahrheiten des Christenthums, auch die Mysterien, aus der Vernunft aprioristisch zu deduciren und zu beweisen. Und weil das Buch der Natur als der Weg, als der Eingang zur heiligen Schrift sich verhält, so will er durch dieses Verfahren gerade die Wahrheit der heiligen Schrift und ihres Inhaltes beweisen und gegen alle Angriffe sicher stellen. Er geht daher in seiner Speculation nicht von dem Offenbarungsinhalte als von einem Gegebenen aus, um dann dieses Gegebene so weit möglich speculativ zu durchdringen: sondern er stellt sich vielmehr vorläufig ganz und gar auf den Standpunkt der Natur und der Vernunft, und sucht durch die reine Vernunftspeculation den ganzen Inhalt des Christenthums aus der blossen Vernunft zu deduciren und aprioristisch zu erweisen. Und erst dann, nachdem er auf diesem Wege die christliche Wahrheit nach allen ihren Momenten abgeleitet und gefunden hat, schliesst er, dass das Christenthum, wie es thatsächlich besteht, die wahre Religion sei und sein müsse, weil solches aus jenen durch die Vernunft gefundenen Lehrsätzen mit Nothwendigkeit erfolge.

Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Methode ganz dieselbe ist, wie wir sie bereits bei Raymundus Lullus getroffen haben. Es müssen daher gegen dieselbe auch die gleichen Instanzen gelten wie gegen die Lulli'sche Methode. Sie ist keineswegs die christliche, sie ist vielmehr wesentlich rationalistisch. Denn wer alle Mysterien des Christenthums aus der blossen Vernunft abzuleiten sucht, und erst aus den Resultaten, welche er durch dieses Verfahren gewinnt, auf die thatsächliche

probatur per ipsas creaturas, ... sed in libro Bibliae omnia eadem illa continentur per modum alium, sc. per modum praecepti, et per modum mandati, per modum monitionis et exhortationis, promittendo et comminando.

1) Ib. Tit. 211. p. 311.

Wahrheit des Christenthums schliesst: der befindet sich unstreitig auf dem Boden des Rationalismus, möge sonst seine Lehre beschaffen sein, wie sie wolle.

Allerdings fehlt es bei Raymundus von Sabunde nicht an Aeusserungen, welche dem Rationalismus entgegengesetzt zu sein scheinen. So sagt er, dass unter den Lehren der heiligen Schrift solche seien, welche die Erkenntnisskraft des Menschen übersteigen, und so erhaben sind, dass sie der Mensch zuerst (primo), d. h. ohne die Offenbarung, unmöglich aus sich allein hätte finden können [1]). So verhalte es sich z. B. mit der göttlichen Trinität. Allerdings konnte der Mensch durch die blosse Vernunft zur Erkenntniss der Einheit und Einfachheit Gottes sich erheben; aber dass die Eine göttliche Natur in drei real distincten Personen subsistire, das hätte er nicht allein aus sich, d. i. ohne die Offenbarung, zu erkennen vermögen [2]). Ebenso verhalte es sich mit der Incarnation, so ferne sie eine Thatsache, eine thatsächliche Wahrheit sei, mit der Lehre von der Transsubstantiation, u. s. w. [3]).

Allein diese Concessionen mögen immerhin das Rationalistische, was in der Methode liegt, herabstimmen und mildern; aber sie heben dasselbe keineswegs auf; vielmehr zeigen sie uns gerade, in welche Categorie wir den Rationalismus Raymunds einzustellen haben. Wir wissen, wie alle Theosophen, unter ihnen auch Lullus, im Interesse der menschlichen Erkenntniss mit aller Entschiedenheit auf den Glauben dringen, ja wie sie den Glauben als schlechterdings nothwendig für *alle* menschliche Erkenntniss betrachten. Aber wir wissen auch, dass sie diesen Glauben nicht als eine von der Vernunft verschiedene Erkenntnissquelle, sondern blos als eine vorläufige Disposition betrachten, welche in der Vernunft gegeben sein muss, damit sie zur Erkenntniss der Wahrheit, und zwar aller Wahrheit, der übervernünftigen ebenso gut wie der Vernunftwahrheit, sich zu erheben vermöge. In ähnlicher Weise verhält es sich denn

1) Ib. Tit. 213. p. 315. Sed verba, quae scripta sunt in libro Bibliae, non possunt primo cogitari ab homine, nec intelligi, nec imaginari; non possunt primo cadere in imaginatione hominis; imo sunt supra omnem intellectum, supra omnem aestimationem, et supra omnem opinionem et cogitationem omnium hominum, et sunt totaliter incogitabilia ab omni homine, eo, quia sunt altissima et profundissima, et secretissima.

2) Ib. l. c. Quis enim homo potuit primo cogitare in corde suo et affirmare et dicere, quod tres personae essent realiter distinctae: ita quod una non est alia, et essent una et eadem essentia et substantia numero: ita, quod una et eadem res numero et essentia esset in tribus realiter distinctis personis: et quod tres personae essent unus Deus simplex et indivisibilis. Hoc enim est supra omnem cogitationem et supra omne cor humanum, nec aliquis homo potest hoc primo cogitare nec dicere. Bene enim homo potuit cogitare, quod unus Deus esset tantum, simplex et indivisibilis; sed quod unus Deus esset tres personae realiter distinctae et aequales in omnibus: hoc non potuit primo cadere in corde hominum.

3) Ib. l. c. p. 316 sqq.

auch bei Raymund. Wenn derselbe alle Mysterien des Christenthums aprioristisch aus der Vernunft abzuleiten sucht, und doch zugleich behauptet, dass der Mensch dieselben zuerst, d. i. durch seine Vernunft allein ohne die Offenbarung unmöglich zu finden vermöge, so ist damit im Grunde Nichts anderes gesagt, als dass Offenbarung und Glaube vorausgehen müssen, um der menschlichen Vernunft jene Disposition zu geben, welche nothwendig ist, damit sie in den Process jener aprioristischen Erkenntniss der christlichen Mysterien eingehen könne, deren Resultate den Inhalt der „natürlichen Theologie" bilden. Mit andern Worten: Die Mysterien des Christenthums lassen sich aus der Vernunft nicht ableiten, bevor sie durch die Offenbarung gegeben sind; aber nachdem sie geoffenbart sind, ist die Vernunft im Stande, jene Ableitung zu bewerkstelligen, weil sie nun durch die Offenbarung und durch den Glauben jene Disposition gewonnen hat, welche zu der gedachten Operation vorausgesetzt ist. So stellt sich uns die Methode Raymunds von Sabunde ebenso, wie die seines Vorgängers Lullus, als eine *theosophisch*-rationalistische dar; und wir müssen ihn daher, von diesem formalen Standpunkte aus betrachtet, eben so, wie diesen seinen Vorgänger, in die Categorie der Theosophen einreihen.

Was nun den Inhalt der Lehre Raymunds betrifft, so finden sich in derselben allerdings keine eigentlichen dogmatischen Irrthümer vor; vielmehr schliesst er sich überall enge an Anselm, Hugo von St. Victor, Thomas von Aquin u. A. an; allein das ist offenbar nicht der Methode als solcher zu verdanken, sondern auf Rechnung seines unverfälschten christlichen Bewusstseins zu setzen. Dagegen bringt es die Methode mit sich, dass das Uebernatürliche als solches in Raymunds Lehre wenig betont wird, sondern Alles als ein Natürliches erscheint. Wo Alles aus der Vernunft abgeleitet wird, da muss mit dem Ueberverünftigen auch das Uebernatürliche als solches verschwinden, und der ganze Lehrinhalt muss ein naturalistisches Gepräge annehmen. Und das ist denn auch die eigentliche Schattenseite der Lehre Raymunds, was deren Inhalt betrifft, so correct auch im Uebrigen die anderweitigen Lehrsätze sein mögen. — Sein Styl ist, wie bei einem Südländer nicht zu verwundern, breit und gedehnt, aber flüssig und leicht, und liest sich sehr angenehm. Das Schwerfällige der zeitgenössischen Scholastik liegt ihm fern.

Wir wollen nun die Grundzüge seines Systems in gedrängtem Ueberblicke zur Darstellung bringen.

§. 275.

Alle Gewissheit unserer Erkenntniss, sagt Raymund, beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse, welche für die Wahrheit dieser Erkenntniss sprechen. Je zuverlässiger diese Zeugnisse, desto sicherer die Erkenntniss, und umgekehrt. Kein Zeugniss kann nun aber zu-

verlässiger sein, als das, welches die Dinge von sich selbst ablegen, weil die Zuverlässigkeit der Zeugen um so mehr wächst, je näher sie dem Bezeugten stehen, und Nichts dem Bezeugten näher steht, als dieses sich selbst. Was also über eine Sache aus dieser Sache selbst bewiesen wird, das hat die meiste Gewissheit. Daher muss der Mensch, wenn er mit Sicherheit all das erkennen will, was ihn selbst betrifft, was auf sein Heil oder auf seine Verdammung, auf seine Glückseligkeit oder Unglückseligkeit sich bezieht, von sich selbst, von seiner eigenen Natur ausgehen, und daraus die entsprechenden Beweise entnehmen. Dazu ist aber nothwendig, dass der Mensch, welcher thatsächlich sich selbst entfremdet ist, aus dieser Selbstentfremdung heraustrete, in sich selbst zurückkehre und sich selbst zu erkennen suche. Je weiter er in der Selbsterkenntniss fortschreitet, um so mehr erweitert sich auch der Kreis seiner Erkenntniss überhaupt, und um so sicherer und fester wird dieselbe[1]).

Dieses vorausgesetzt lässt sich nun der wesentliche Fortgang der menschlichen Erkenntniss leicht bestimmen. Da der Mensch sich selbst entfremdet ist, so muss er durch ein äusseres Medium zur Erkenntniss seiner selbst zurückgeführt werden. Und dieses äussere Mittel ist die Natur. Durch die Betrachtung der Natur soll er die Selbsterkenntniss gewinnen. Die Natur ist die Stufenleiter, durch welche der Mensch zu sich selbst emporsteigen soll. Ist nun aber der Mensch auf diesem Wege zur Selbsterkenntniss gelangt, dann kann er den zweiten Schritt thun und von sich aus zur Erkenntniss desjenigen Wesens aufsteigen, welches über ihm steht, nämlich zur Erkenntniss Gottes. Die Selbsterkenntniss leitet den Menschen zur Gotteserkenntniss fort. Darin vollendet sich dann seine Erkenntniss[2]).

Betrachten wir denn nun zuerst die äussere Natur, so können wir in derselben vier Haupt-Wesensstufen unterscheiden. Die unterste Stufe ist die Stufe derjenigen Dinge, welche blos sind; auf dieselbe folgt die Stufe derjenigen Wesen, welche nicht blos sind, sondern auch leben. Ueber diese erhebt sich wiederum die Stufe derjenigen Dinge, welche sind, leben und empfinden. Und endlich folgt auf höchster Linie die Stufe jener Wesen, welche sind, leben, empfinden, denken und frei wollen. Das ist die Stufenordnung der Elementardinge, der Pflanzenwelt, der Thierwelt und der Menschenwelt[3]). So ist der Mensch von

1) Ib. Tit. 1. p. 1 sq.

2) Ib. Tit. 1. p. 2 sq. Per illa, quae sunt inferiora hominis, itineramus et ascendimus ad hominem, et per hominem imus et ascendimus in Deum, sicuti per veram scalam, per quam debemus ascendere in cognoscendo. Aliter est impossibile veritatem cognoscere recte. Ita quod duo sunt ascensus et duo diaetae. Prima diaeta est primus ascensus, et est de omnibus inferioribus usque ad hominem. Secunda diaeta et secundus ascensus est de homine usque ad Deum.

3) Ib. Tit. 1. p. 3 sqq.

den untergeordneten Dingen auf sich selbst hingeleitet; er erkennt sich selbst in doppelter Beziehung, in so fern er nämlich mit den untergeordneten Wesen in gewissen Eigenschaften übereinkommt, und in so fern er von diesen Wesen nach andern Eigenschaften sich wesentlich unterscheidet. Diese Uebereinstimmung und diesen Unterschied seiner selbst von den übrigen Dingen kann und soll er dann noch näher erforschen, und je weiter er in dieser Forschung fortschreitet, um so vollkommener erkennt er sich selbst [1]).

Und damit ist ihm denn dann die Grundlage untergebreitet, um durch den Beweis zur Erkenntniss Gottes aufzusteigen. Alles, was in den übrigen Dingen zerstreut und getrennt sich findet, das Sein, das Leben, das Empfinden, ist im Menschen zu Einer Einheit verbunden und durch die Vernunft gekrönt. Der Mensch ist der Mikrokosmus. Diese Vereinigung aller Dinge im Menschen setzt aber eine über dem Menschen stehende Ursache voraus, welche diese Vereinigung bewerkstelligt hat. Denn wie der Mensch den untergeordneten Dingen das nicht gegeben hat, was sie besitzen, so konnte er auch sich selbst das nicht geben, was er besitzt. Er muss also einen Urheber der übrigen Dinge sowohl als auch seiner selbst voraussetzen, d. h. er muss einen über der Welt und über dem Menschen stehenden Gott anerkennen. Die constante Ordnung der Welt setzt Gott als weisen Ordner über der Welt voraus, welchem als solchem Alles angehört und hörig ist, die Natur und der Mensch [2]).

An diese Voraussetzungen schliesst sich nun die weitere theologische Lehre Raymunds an. Gott kann nur Einer sein. Denn obgleich die weltlichen Dinge viele und verschiedene sind, so sind sie doch, wie wir gesehen haben, zu einer einheitlichen Ordnung mit einander verbunden. Eine einheitliche Ordnung setzt aber wesentlich Einen Ordner voraus. Alle Dinge streben nach der Einheit im Menschen; um wie viel mehr muss die Natur des Menschen auf ein einheitliches Wesen als auf sein Ziel hingerichtet sein [3])! — Und diesem Wesen muss eine noch weit vollkommnere Einheit zukommen, als der menschlichen Natur; denn so verlangt es die ordnungsgemässe Aufstufung der Vollkommenheit in den Dingen. Die Naturwesen sind verschieden nach Arten sowohl, als auch nach Individuen; sie finden daher ihr Ziel in einer Natur, welche blos eine Vielheit nach den Individuen, aber nicht mehr nach Arten in sich schliesst, d. h. in der menschlichen Natur. Sie centriren somit in einer höhern Einheit, welche ihnen selbst nicht eigen ist. Deshalb muss diese höhere Einheit der menschlichen Natur wiederum unter einer noch höhern Einheit stehen; sie muss in einer solchen Einheit ihr Ziel finden, in welcher gar keine Vielheit mehr ist, nicht blos keine Vielheit nach

1) Ib. Tit. 2. — 2) Ib. Tit. 3. — 3) Ib. Tit. 4.

Arten, sondern auch keine Vielheit nach Individuen; d. h. Gott kann wesentlich nur ein Einziger sein [1]).

Wenn aber Gott über allen Naturen und folglich auch über der menschlichen Natur erhaben ist, dann muss er grösser sein als alle andern Naturen, grösser als selbst die menschliche Natur. Nun ist aber die menschliche Natur unendlich der Möglichkeit nach, weil sie in's Unendliche vervielfältigt werden kann in den Individuen. Soll also die göttliche Natur grösser sein als die menschliche, dann muss sie unendlich sein der Wirklichkeit nach (actu infinita), weil es zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit kein Mittleres gibt. Somit ist Gott als der wesentlich Eine zugleich auch der Unendliche, nicht der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach [2]).

Wenn ferner alle Wesensstufen, welche wir oben ausgeschieden haben, in Gott ihren Ursprung haben, wenn Gott es ist, welcher den Dingen das Sein, das Leben, das Empfinden und das Denken und Wollen verliehen hat, dann müssen diese Eigenschaften auch ihm selbst und zwar vor allen andern Dingen zukommen, weil er sie sonst diesen Dingen nicht hätte verleihen können [3]). Und zwar müssen sie ihm vermöge seiner Unendlichkeit in unbeschränktem Masse zukommen [4]). Vergleichen wir aber diese Eigenschaften miteinander, so sehen wir, dass das Leben, das Empfinden, das Denken und Wollen durch das Sein bedingt sind, woraus folgt, dass das Sein als die Grundlage und die Voraussetzung aller andern Eigenschaften

1) Ib. Tit. 5. Si enim humana natura, ad quam tendunt omnes res inferioris naturae, est magis una, quam sunt omnes inferiores, quia illae sunt plures et diversae naturae et species, et inter eas est magna diversitas et modica unitas: in humana autem natura est unitas in natura et in specie: ergo similiter natura illa, quae est supra hominem, et cui homo subjicitur, dicitur esse magis una, quam humana natura, et in ea debet esse major unitas. Sed inferiores naturae, quae serviunt humanae, sunt plures et diversae in speciebus et in individuis: humana natura est una in natura et in specie: sed plures et diversa in individuis. Ergo illa natura, quae est supra hominem, et quae dominatur homini, debet esse una in natura, et in specie, et una in individuis. Ita quod in ea non debet esse nisi una natura, una species, et unum individuum, et nulla diversitas in individuis: aliter non esset magis una, quam humana natura.

2) Ib. Tit. 6. Praeterea divina natura, quae est supra omnes naturas, debet esse major, quam omnes aliae: Ita etiam debet esse major quam humana natura, Sed humana natura est infinita in possibilitate, quia est multiplicabilis, quantum est de se, in infinitum.... Si ergo humana natura est infinita possibilitate, cum sit facta, sequitur quod divina natura sit infinita magis, et hoc non potest esse nisi actu, quia inter actum et potentiam nihil est medium. Et quia nullo modo potest multiplicari in individuo: sequitur, quod tota infinita actu est in uno individuo, et extra illud individuum non potest esse.

3) Ib. Tit. 7. In Bezug auf das sentire jedoch bemerkt Raymund Tit. 29. Non tamen tale sentire est in Deo, sicut in aliis rebus, quia hoc est impossibile, sed nobilissimo et perfectissimo modo, sicut ei convenit. — 4) Ib. Tit. 3.

anerkannt werden müsse[1]). Nun hat aber Gott weder das Sein, noch in Folge dessen auch das Leben, Empfinden, Denken und Wollen empfangen, sondern er besitzt all dieses durch sich und aus sich. Daraus folgt, dass, wenn das Sein in Gott als die Grundlage aller andern Eigenschaften in Gott gedacht werden muss, die andern Eigenschaften sich zu diesem Sein nicht verhalten können als etwas in dasselbe Aufgenommenes, als etwas mit demselben Verbundenes, sondern dass alle diese Eigenschaften mit seinem Sein schlechterdings identisch sein müssen[2]). Wollen wir also die göttlichen Eigenschaften nach ihrem wahren Wesen erkennen, so müssen wir unsern Blick auf sein Sein richten; kennen wir dieses, dann kennen wir auch alles Andere in Gott[3]).

So müssen wir denn dieses göttliche Sein vor Allem denken als ein nicht empfangenes, als das aus sich seiende und darum auch absolut erste Sein. Als solches ist es, wie schon gezeigt, frei von aller Zusammensetzung; es ist absolute Einfachheit. Daraus folgt dann wiederum, dass in Gott Sein und Wesen nicht verschieden sind, dass Gott selbst sein Sein ist, und umgekehrt. In Allem, was sein Sein empfangen hat, ist Sein und Seiendes verschieden; in Gott, weil er durch sich und aus sich ist, sind sie Eins. Ist aber Gott selbst sein Sein, und zwar letzteres in absoluter Einfachheit, dann schliesst er auch wesentlich alles Nichtsein von sich aus. Was sein Sein empfangen hat, das ist an sich selbst Nichts, und folglich kann man an demselben ein Doppeltes unterscheiden: Das Nichtsein, welches es aus sich, und das Sein, welches es von einem Andern hat. In Gott aber kann dieser Unterschied nicht stattfinden; er ist durch sich und aus sich; daher ist in ihm nur Sein, kein Nichtsein. Schliesst demnach Gott das Nichtsein wesentlich aus, dann ist damit von selbst gegeben, dass er ohne Anfang und ohne Ende, dass er ewig und unvergänglich ist. Es folgt ferner, dass er ohne alle Potenzialität gedacht werden müsse, weil diese ein Nichtsein in Bezug auf die Actualität in sich schliesst; es folgt, dass er als schlechterdings unveränderlich, als die absolute Vollendung, als die unendliche Vollkommenheit aufzufassen sei[4]).

1) Ib. Tit. 9.

2) Ib. Tit. 10. Esse in Deo erit principium, radix et fundamentum aliorum: et cum ipse a nullo receperit esse, nec per consequens vivere, sentire, nec intelligere: ergo sequitur, quod vivere in ipso non est receptum in ipso esse, neque sentire in ipso vivere, nec intelligere seu liberum arbitrium in ipso sentire: et sic de aliis. Quare sequitur, quod vivere non est conjunctum cum esse, nec sentire cum vivere, nec intelligere cum aliis, nec in eo est aliqua conjunctio ipsorum.... In ipso Deo vivere est idem quod esse, et sentire idem quod esse, et intelligere idem quod esse: ergo omnia idem sunt quod esse, et quidquid est in ipso, idem quod esse.

3) Ib. Tit. 11. — 4) Ib. Tit. 12. 13.

§. 276.

Damit sind wir nun aber von selbst auf eine andere Betrachtung fortgeleitet. Wenn Gott alles Nichtsein von sich ausschliesst, so muss er alles, was ein Sein ist, in sich schliessen; nichts von demselben kann ihm fehlen. Das göttliche Sein muss also auch alles Sein der geschöpflichen Dinge in sich enthalten; Gott ist das allgemeine Sein [1]). Aber freilich muss hier ein doppeltes Sein der geschöpflichen Dinge unterschieden werden. Anders sind die Dinge in ihrem Fürsichsein, anders sind sie in Gott. In Gott sind sie nämlich in der Art, wie das Sein des Kunstwerkes in dem Geiste des Künstlers ist. In dieser Weise aber sind sie ewig in Gott; und da keine Vielheit in dem göttlichen Sein sich finden kann, so sind sie in dem göttlichen Sein auch eine unterschiedslose Einheit, und sie können und müssen dieses sein, weil sie dasselbe sind mit dem einfachen göttlichen Sein [2]).

Wenn aber auch das Fürsichsein der Dinge von ihrem Sein in Gott wohl zu unterscheiden ist, so kann doch auch das reale Sein der Dinge von dem göttlichen Sein nicht getrennt sein. Es ist zwar nicht dasselbe mit dem göttlichen Sein; aber es gründet doch in dem letztern als in seiner Ursache. Denn das göttliche Sein ist das erste Sein, und darum muss alles andere Sein aus ihm entspringen. Seinen Ursprung aus Gott kann es aber wiederum nicht in der Weise haben, dass es etwa als Theil aus dem göttlichen Sein genommen wäre; denn von dem absolut einfachen göttlichen Sein kann sich kein Theil ablösen, weil es eben keine Theile hat. Es muss also dieses Sein vom Nichtsein kommen, aus Nichts werden, d. h. die Dinge können aus Gott nur hervorgehen durch Schöpfung aus Nichts [3]). Sind aber die Dinge aus Nichts geschaffen, dann ist ihnen nothwendig das Nichtsein beigemischt, und sie müssen daher Eigenschaften haben, welche den oben entwickelten göttlichen Eigenschaften entgegengesetzt sind. Sie sind begränzt, zusammengesetzt, vielfach, veränderlich, zeitlich; denn sie

1) Ib. Tit. 14. ... Esse Dei est universale omnium. — 2) Ib. Tit. 14.

3) Ib. Tit. 15. Et quia esse Dei fugat omne non esse, ideo nullum esse potest esse extra ipsum. Et cum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse Dei: ergo illud esse reale non est in Deo? Et dicendum, quod esse tale reale rerum omnium necessario est in Deo. Non quidem, quod sit idem esse Dei, sed necesse est, quod veniat ab esse Dei, et oriatur ab esse ipsius Dei totaliter. Quia esse Dei est primum, et non acceptum, neque inceptum, ergo necesse est, quod omne aliud esse oriatur ab isto esse, et pullulet ab isto esse tanquam a radice. Et quia esse Dei est indivisibile, summe simplex: ideo tale esse rerum impossibile est quod sit decisum aut sumptum ab esse Dei, quod est infrangibile. Ergo necesse est, quod fit et venit de non esse et de nihilo, postquam non potest venire de esse, quod est Deus. Et quia non esse et nihil non possunt producere aliquid, ergo necesse est, quod esse primum produxerit omne aliud esse reale de non esse et de nihilo.

haben ja ihr Sein nicht aus sich, sondern sie haben es empfangen, und wie aus dem Aussichsein die Einfachheit, Unendlichkeit, Einheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit folgt, so aus dem Empfangenhaben des Seins die Endlichkeit, Zusammengesetztheit, Vielfachheit, Veränderlichkeit und Zeitlichkeit [1]).

Was aber die Art und Weise betrifft, wie Gott die Dinge geschaffen hat, so sind die Dinge nicht durch einen natürlichen Process aus Gott hervorgegangen, sondern Gott hat sie mit Erkenntniss und freiem Willen hervorgebracht. Denn da Gott denkend und wollend, und dieses Denken und Wollen mit seinem Sein identisch ist, so kann er nur thätig sein durch Denken und Wollen, und es müssen also auch die Dinge dieser Thätigkeit Gottes ihre Entstehung verdanken. Gott bringt die Welt hervor per modum artis, nicht per modum naturae. Darum ist die Welt auch nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit von Gott geschaffen worden [2]). Gott, als das an sich absolut vollkommene Wesen, bedarf der Welt nicht zu seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit; wenn er sie also schafft, so schafft er sie mit absoluter Freiheit [3]). Ebenso kann die Welt, als von Gott geschaffen, nicht ewig sein, sondern muss einen Anfang ihres Bestehens haben. Was nämlich geschaffen ist, das ist als solches ganz ungleich dem Schöpfer; es hat, wie wir gesehen haben, Eigenschaften, welche denen des Schöpfers ganz entgegengesetzt sind. Diese Ungleichheit mit dem Schöpfer muss in jeder Beziehung ihren Ausdruck und ihre Offenbarung finden. Wäre aber die Welt ewig geschaffen, so würde in dieser Ewigkeit ihres Bestandes schon eine gewisse Gleichheit mit dem Schöpfer hervorleuchten, welche nicht zulässig ist. Zudem würde es, falls die Welt ewig wäre, den Anschein haben, als bedürfte Gott der Welt: was wiederum nicht zulässig ist. Daraus müssen wir schliessen, dass Gott die Welt nicht ewig geschaffen habe, dass vielmehr die letztere einen Anfang ihres Seins gehabt habe [4]). Wenn es endlich feststeht, dass Gott die Welt per modum artificis geschaffen habe, jeder Künstler aber in seiner Thätigkeit einen bestimmten Zweck verfolgt, so kann auch Gott die Welt nicht ohne Zweck geschaffen haben. Und da Nichts ausser ihm war, als er die Welt schuf, so konnte er die Welt nur um seiner selbst willen schaffen. Aber da er selbst ihrer nicht bedurfte, so ist er selbst der Zweck der Welt nur in so fern, als diese dazu geschaffen ist, um an seiner Vollkommenheit, an seinem Sein einigermassen Theil zu nehmen [5]). Und dazu soll sie gelan-

1) Ib. Tit. 16. — 2) Ib. Tit. 17. — 3) Ib. Tit. 18. — 4) Ib. Tit. 19.

5) Ib. Tit. 20. Deus produxit ipsum esse novum de nihilo, ut istud esse creatum participaret illud aeternum esse. Non quidem quod unum esse mutaretur in aliud esse, quia hoc esset impossibile; sed ipsum esse de nihilo productum uniretur ipsi esse immutabili, ut perficeretur in eo, ut scilicet essent ibi duo bona, scili-

gen durch Verwirklichung seines Willens. Der göttliche Wille ist das Gesetz aller Dinge [1]).

In dieser Production des Geschöpflichen von Seite Gottes ist uns nun aber die Grundlage untergebreitet, um auf derselben zur Erkenntniss einer noch höhern und vorzüglichern Production in Gott uns zu erheben. Es gibt nämlich zwei Arten der Production, die eine, welche per modum artis, die andere, welche per modum naturae geschieht. In der einen verhält sich der Hervorbringende als Künstler, welcher eine ihm selbst fremde Materie bildet und gestaltet; in der andern dagegen bringt er aus seiner eigenen Natur ein Anderes hervor. So verhält sich der Mensch in der erstern Weise productiv z. B. zu einem Hause, welches er baut; in der letztern dagegen verhält er sich productiv zu dem Sohne, welchen er erzeugt. Nun ist es aber klar, dass die letztere Art der Production in ihrem Wesen weit höher steht als die erste, einmal weil das Product hier der Natur selbst entstammt, während es dort der Natur äusserlich bleibt, und dann, weil das Product hier ein viel edleres und vorzüglicheres ist, als dort; denn hier ist es ein Mensch, ein lebendes vernünftiges Wesen; dort ist es nur Etwas tief unter dem Menschen stehendes, — ein Haus. Lässt sich dieses nicht in Abrede stellen, so folgt daraus von selbst, dass, wenn in Gott ausser der Productio artificialis, welche sich auf die Welt bezieht, auch noch eine Productio naturalis stattfinden würde, diese auch in Gott weit höher und vortrefflicher sein würde, als jene. Es muss daher die Frage entstehen, ob in Gott eine solche Productio naturalis wirklich angenommen werden müsse [2]).

Dieses nun glaubt Raymund apodiktisch beweisen zu können. Er beruft sich darauf, dass eine Production, welche Gott zukommt, so fern er Gott ist, für Gott gewiss weit mehr convenient sei, als jene, welche ihm zukommt, so fern er als Künstler sich verhält. Jene Production aber, vermöge welcher Gott aus Gott hervorgeht, komme ihm eben zu, so fern er Gott sei [3]). — Gott müsse sich ferner weit mehr gefallen in dem, was er hervorbringt aus seiner Natur, als in dem, wozu er sich nach Art eines Künstlers verhält. Da nun in Gott die höchste Complacenz angenommen werden müsse, so habe er auch zuvor natürlich productiv sein müssen, bevor er künstlich productiv wurde in der Schöpfung der Welt. — Ausserdem folge daraus, dass Gott in seinem Wesen und in seiner Wirksamkeit unendlich ist, nothwendig, dass auch seine Production eine unendliche sein müsse; und dieses sei sie

cet ipsum esse productum, et ipsa communicatio vel unio seu participatio ipsius esse excellentissimi et optimi; ut sic manifestaretur sua liberalitas, qua sine indigentia sui voluit producere aliud esse, ut ei se communicaret, nec indiguit ipsum esse, quod Deus est, ut se communicaret alicui extra, sed sua mera liberalitate se voluit communicare. Tit. 36.

1) Ib. Tit. 37. 38. — 2) Ib. Tit. 46. — 3) Ib. Tit. 47.

nur dann im vollsten Maasse, wenn ihr ein unendliches Product entspricht. Dieses kann nun selbstverständlich nicht ausser Gott sein; es muss ihm immanent bleiben, und identisch mit ihm dem Wesen nach sein. Und das setzt dann wiederum voraus, dass die Production nicht eine artificielle, sondern eine natürliche sei [1]). — Die höchste Wonne und Seligkeit ist ferner bedingt durch einen Theilnehmer an derselben; denn derjenige kann keineswegs vollkommen glückselig genannt werden, welcher keinen Gefährten im Genusse dieser Seligkeit besitzt. So muss also Gott einen Gefährten seiner Seligkeit haben, welchen er unendlich liebt, und von welchem er hinwiederum unendlich geliebt wird; denn nur diese unendliche Liebe begründet eine wahre und volle beiderseitige Theilnahme an der Einen unendlichen Seligkeit. Diese unendliche Liebe ist aber wiederum nur dann möglich, wenn der Gefährte der göttlichen Seligkeit aus der Natur Gottes selbst, und folglich mit Gott gleichwesentlich ist [2]).

Durch diese Beweise, mit denen sich noch einige andere verbinden, glaubt Raymund die Wahrheit einer immanenten Production in Gott genügend festgestellt zu haben. Wenn nun aber in Gott eine productio per modum naturae ist, so muss dieselbe, weil die göttliche Natur eine intellectuelle und geistige ist, näher bestimmt werden als productio per modum naturae intellectualis. Eine geistige Natur verhält sich aber productiv in zweifacher Weise: nach dem Verstande und nach dem Willen. Eine solche doppelte natürliche Production muss also auch in Gott angenommen werden; und so resultirt in Gott auf der einen Seite das persönliche Wort, auf der andern Seite die persönliche Liebe. Das nun ist das trinitarische Leben Gottes [3]).

Wir können dem Raymund in die weitere Entwicklung dieser Gesichtspunkte nicht mehr folgen: das Gesagte genügt, um uns die Art und Weise erkennen zu lassen, wie er aus dem „Buche der Natur" das trinitarische Leben Gottes herauslesen und begründen will. Die Beweise sind, wie wir sehen, meistens nicht originell, sondern mehr oder weniger von seinen Vorgängern, besonders von Richard von St. Victor entlehnt. Aber sie sollen uns nach Raymund über die Dreieinigkeit Gottes vergewissern, obgleich wir freilich das Wie derselben nicht begreifen, sondern blos durch Analogien uns dasselbe einigermassen verständlich machen könnten [4]).

§. 277.

Gehen wir nun auf die anthropologische Lehre Raymunds über, so weicht derselbe in seinen Bestimmungen über die Natur des Menschen von den Grundsätzen der Scholastik im Allgemeinen nicht ab. Er sucht die Immaterialität und Geistigkeit der menschlichen Seele durch ver-

1) Ib. Tit. 47. — 2) Ib. Tit. 49. — 3) Ib. Tit. 51. 52. — 4) Ib. Tit. 53. 54.

schiedenartige Gründe darzuthun. Alle übrigen Creaturen, sagt er, sind dem Menschen dienstbar: das wäre nicht möglich, wenn er auf gleicher Stufe mit ihnen stände, wenn er ein blos körperliches Wesen wäre[1]. Der Mensch erkennt die Dinge ohne die materiellen Bedingungen, welche ihnen anhängen, in ihrem reinen Sein; er erkennt nicht das Einzelne allein, sondern auch das Allgemeine. Auch das wäre nicht möglich, wenn in ihm nicht ein geistiges Princip wäre, welches als das Subject dieser Erkenntnissthätigkeit zu Grunde läge, weil die Erkenntniss in ihrer Art sich stets nach der Art des erkennenden Subjectes richtet[2]. Vernunft und Freiheit können nicht in einem körperlichen Wesen begründet sein.

Diese in sich immaterielle, geistige Seele ist nun für den Leib unmittelbar das Princip des Lebens, der Empfindung und Bewegung; für sich selbst aber ist sie denkend und wollend thätig[3]. Als intellective Seele, als welche sie in ihrer Thätigkeit nicht an die Organe des Leibes gebunden ist, hat sie also zwei Grundkräfte: Verstand und Wille. Beide mit einander bilden das Liberum arbitrium[4]. Durch dieses liberum arbitrium unterscheidet sich der Mensch wesentlich vom Thiere[5]. Durch dieses ist er Herr seiner Handlungen, ist der Zurechnung, des Verdienstes und der Schuld fähig[6]. Das Liberum arbitrium ist es, durch welches eigentlich die Würde und der Vorzug des Menschen vor allen übrigen Dingen begründet ist[7].

Das nun sind die psychologischen Voraussetzungen der Ethik, deren Grundlagen und Lehrsätze Raymund mit besonderer Vorliebe ausgeführt hat. Alles, was Gott schuf, hat er aus Liebe geschaffen. Aus dieser Liebe stammt Alles, was die geschöpflichen Dinge besitzen. Es ist nun aber ein grosser Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Dingen. Der Mensch erkennt sich selbst und Alles, was er von Gott empfangen hat, er erkennt auch den Urheber all dieser Gaben. Die übrigen Wesen dagegen erkennen weder das, was sie von Gott empfangen haben, noch erkennen sie den Urheber dieser Gaben. Daraus folgt, dass die übrigen Dinge nicht um ihrer selbst willen, sondern vielmehr des Menschen wegen geschaffen worden sind[8]. Sie sind einzig und allein zum Dienste des Menschen da, zum Dienste sowohl seines leiblichen Lebens, als auch zur Vermittlung und Förderung seines geistigen Lebens in Erkenntniss und That[9]. Alle Dinge bilden mit dem Menschen Einen Leib, Einen Staat, Ein Reich, dessen Haupt und Herrscher eben der Mensch ist[10].

1) Ib. Tit. 102. 217 p. 333 sqq. — 2) Ib. Tit. 203. 217. p. 331 sqq.
3) Ib. Tit. 105. p. 138. Tit. 221. p. 341.
4) Ib. Tit. 92. Intellectus et voluntas constituunt liberum arbitrium. Tit. 105. q. 141. — 5) Ib. Tit. 62. — 6) Ib. Tit. 82. — 7) Ib. Tit. 62. — 8) Ib. Tit. 96.
9) Ib. Tit. 97. 98. — 10) Ib. Tit. 96.

Verhält sich diess also, dann folgt daraus von selbst, dass der Mensch von Natur aus Gott verpflichtet ist, und zwar einerseits für sich, weil er Alles, was er ist und hat, von Gott empfangen hat, dann aber andererseits auch für alle andern Dinge, weil alle nur seinetwegen da sind [1]). Daraus sieht man leicht, wie gross die Verpflichtung des Menschen gegen Gott ist. Die Grösse dieser seiner Verpflichtung bestimmt sich nämlich einerseits nach dem Werthe aller geschöpflichen Dinge, und andererseits nach dem eigenen Werthe des Menschen selbst, welcher offenbar weit grösser ist, als der aller andern geschöpflichen Dinge. Je grösser der Werth der Gabe, desto grösser die Verpflichtung. Die Verpflichtung des Menschen ist also die grösste, weil er für alle Gaben Gottes ohne Ausnahme Gott verpflichtet ist [2]). Und noch mehr wächst die Grösse seiner Verpflichtung, wenn man bedenkt, dass alle diese Gaben von Gott aus freier Liebe gespendet sind [3]), und dass der Mensch derselben nothwendig für die Zwecke seines Daseins bedarf [4]).

Ist nun aber die natürliche Verpflichtung des Menschen gegen Gott die grösste, welche sich denken lässt, dann entsteht die Frage, *wozu* denn der Mensch Gott verpflichtet sei, *was* er ihm vermöge jener grossen Verpflichtung schulde. Offenbar schuldet er Gott das Edelste und Vorzüglichste, was er besitzt, und muss es ihm hingeben auf die vollkommenste Weise, deren er fähig ist. Der Mensch muss also etwas besitzen, was er mit voller Freiheit, ohne allen Zwang und alle Nothwendigkeit an Gott hingeben kann, was also vollkommen sein eigen ist: und gerade dieses Etwas muss das Edelste und Vorzüglichste sein, was er besitzt. Dieses Etwas nun können nicht äussere Dinge sein, weil diese nicht sein vollkommenes Eigenthum sind, mit welchem er unter jeder Bedingung frei schalten kann, da sie ihm auch wider seinen Willen entrissen werden können, was in gleicher Weise auch von seinem eigenen Leibe gilt. Was er also Gott hinzugeben hat, kann nur seine Seele, oder Etwas in seiner Seele sein. Da aber gewisse Kräfte seiner Seele an die leiblichen Organe gebunden sind, und folglich gleichfalls nicht vollkommen in seiner freien Macht stehen, so kann es nicht seine ganze Seele sein, welche er Gott hingeben muss; es kann vielmehr nur jener Theil der Seele sein, nach welchem dieselbe ohne körperliches Organ wirksam ist. Und das ist das Liberum arbitrium [5]). In diesem sind jedoch wiederum zwei Momente zu unterscheiden: der Verstand und der Wille. Von diesen beiden ist der Wille allein das wahrhaft freie im Menschen, dasjenige, was sich und sein Thun ganz und gar in seiner Macht hat. Daher kann das, was wir Gott schulden, nur der Wille oder ein Geschenk des Willens sein, welches dieser letztere ganz in seinem freien

1) Ib. Tit. 96 p. 121. — 2) Ib. Tit. 100. 101. — 3) Ib. Tit. 106 — 4) Ib. Tit. 107. — 5) Ib. Tit. 109.

Belieben hat. Und dieses schlechterdings freie Geschenk des Willens ist die *Liebe*. Die Liebe ist es also, welche wir Gott vermöge unserer natürlichen Verpflichtung gegen ihn schulden[1]). Wie Gott den Menschen liebt, und in allen Dingen nur den Menschen liebt, so will er auch hinwiederum von ihm geliebt sein. Liebe fordert Gegenliebe[2]). Alle Geschöpfe fordern den Menschen zu dieser Liebe auf, weil nur dadurch der Dienst, welchen sie dem Menschen leisten, seine rechte Beziehung erhalten kann. Verweigert der Mensch Gott die Liebe, dann vereitelt er den Zweck des ganzen Universums[3]). Die Liebe ist das Band, welches den Menschen und durch den Menschen das ganze Universum mit Gott verbindet[4]). Diese Liebe bezieht sich zwar ihrem Wesen nach auf Gott, und nur auf Gott; aber eben weil sie Liebe Gottes ist, muss sie auch Liebe desjenigen sein, worin das Bild Gottes widerstrahlt; d. h. wenn der Mensch Gott liebt, dann muss er auch Alles lieben, was Gottes ist, und in so fern es Gottes ist. Die Liebe Gottes schliesst also auch die Liebe aller Geschöpfe in sich, besonders aber die Liebe zu sich selbst und die Liebe des Nächsten, weil die menschliche Creatur Gott am nächsten steht, und nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen ist. Und eben weil sie in der Gottesliebe eingeschlossen ist, kann und darf diese Liebe nur eine Liebe in Gott und durch Gott sein[5]). Und so ist die Gottesliebe auch das allgemeine Band, welches alle Menschen und alle Creaturen mit einander zu einer Einheit verbindet[6]).

So wird denn das ganze höhere Leben des Menschen von Raymund auf die Liebe reducirt. Er wird nicht müde, die Macht und Tragweite dieser Liebe zu schildern, und dabei zugleich noch auf eine andere Liebe hinzuweisen, welche der Gegensatz und die Negation der wahren Liebe ist. Die Liebe im Allgemeinen, sagt er, ist das Princip

1) Ib. Tit. 109. p. 147 sq. Sed in libero arbitrio sunt duae partes, scilicet intellectus et voluntas, et sola voluntas est libera, spontanea, et in ipsa est mera liberalitas et dominium, imperium, et nulla coactio vel violentia potest in ea esse, quia sola domina est sui ipsius, et dominium procedit a voluntate; aliter non esset dominium. Ergo talis res, quam quaerimus, erit voluntas vel donum liberale et spontaneum, quod sit in pura et mera libertate et dominio voluntatis. Tale autem donum est *amor solus*, procedens libere et sponte a voluntate Tenetur ergo homo et obligatur Deo soli retribuere et dare sibi totum suum amorem, quantum potest, et meliori modo, quo potest, cujus solus est et totaliter. Totus ergo amor hominis est Deo debitus et obligatus de jure naturae.

2) Ib. Tit. 110 — 3) Ib. Tit. 113. 117.

4) Ib. Tit. 119. Obligatio amoris complet ac consummat ac colligat totum mundum. Unde primo ab amore omnia procedunt et processerunt, et in amore consummantur. Et ideo amor complet omnia, quia primo per amorem omnes creaturas ordinavit Deus ad hominem, deinde homo per amorem conjungitur et colligatur cum Deo.

5) Ib. Tit. 120 sqq. — 6) Ib. Tit. 125.

und der Träger alles menschlichen Thuns und Lassens [1]). Die Liebe vereinigt den Menschen mit dem geliebten Gegenstande, und indem sie ihn mit demselben vereinigt, verwandelt sie ihn auch in diesen [2]). Denn wem wir unsere Liebe schenken, dem schenken wir uns ganz, dem geben wir uns ganz zum Eigenthum hin [3]). Steht also der Gegenstand, welchen wir lieben, über uns, dann erheben wir uns in der Liebe zu einer höhern Würde und Vollkommenheit; schenken wir dagegen unsere Liebe einem Gegenstande, welcher tiefer steht, als wir selbst, dann entwürdigen und erniedrigen wir uns [4]). So ist es die Liebe, welche uns gut oder bös macht, je nachdem sie selbst entweder gut oder bös ist [5]). Sie ist aber gut oder bös, je nachdem sie entweder Gottesliebe, oder aber Liebe des Creatürlichen, zunächst unsers eigenen Ich's — Eigenliebe ist. Die Gottesliebe gibt Gott, was ihm gebührt; die Eigenliebe dagegen raubt Gott das, was ihm gebührt und theilt es dem eigenen Ich zu, welches sie zu ihrem Gott macht [6]). Sie sucht nur die eigene Ehre und die sinnliche Lust [7]). Die eine ist die Quelle alles Guten, aller Eintracht, die andere die Quelle alles Bösen, aller Zwietracht [8]). Beide sind einander in allen Beziehungen entgegengesetzt; beide schliessen sich gegenseitig vollständig aus [9]). — Und was von der Liebe selbst gilt, das gilt auch von den Früchten, welche aus ihr entspriessen. Aus der Gottesliebe erfolgt ewige Freude, aus der Eigenliebe ewige Trauer. Allerdings gewährt die Eigenliebe anfangs eine falsche Freude; allein diese wandelt sich in Trauer um, wenn die Seele im Tode dasjenige verliert, woran sie im gegenwärtigen Leben sich noch erfreuen, womit sie ihre innere Leere noch einigermassen ausfüllen konnte [10]). Aus der Liebe entspringt ferner die Furcht, und wie es mithin eine doppelte Liebe gibt, so gibt es auch eine doppelte Furcht, und beide Arten der Furcht verhalten sich ebenso zu einander, wie die Gottesliebe und die Eigenliebe. Die Furcht, welche aus der Gottesliebe entspringt, die Furcht Gottes ist gut; die Furcht dagegen, welche aus der Eigenliebe quillt, ist bös. Jene ist wesentlich Eine Furcht, weil derjenige, welcher Gott fürchtet, Nichts anderes fürchtet; diese dagegen ist vielfach in's Unend-

1) Ib. Tit 141. Amor est causa omnium, et per amorem fiunt omnia.

2) Ib. Tit. 130. Habet amor virtutem uniendi, mutandi, convertendi et transformandi. — 3) Ib. l. c. Cui datur ipse amor, datur tota voluntas, et totus homo.

4) Ib. T. 132. Et quia voluntas per amorem convertitur in rem primo amatam, et recipit materiam et formam ejus: ideo ipsa voluntas exaltatur vel deprimitur, nobilitatur vel ignobilitatur seu vilificatur, ascendit vel descendit; secundum quod res primo amata est dignior vel nobilior, quam voluntas sit, vel secundum quod est inferior vel infra voluntatem.

5) Ib. Tit. 129. Si amor noster bonus est, boni sumus, si malus est mali sumus. Solus enim amor facit hominem bonum vel malum. Virtus non est aliud, quam amor bonus, et vitium non est aliud, nisi amor malus.

6) Ib. Tit. 139. 140. — 7) Ib. Tit. 143. — 8) Ib. Tit. 141. 144. — 9) Ib. Tit. 138. — 10) Ib. Tit. 148 sq. 157 sqq.

liche, weil derjenige, welcher sich selbst liebt, Alles fürchtet, da er von Allem glaubt, es könnte ihm schädlich sein. Die Furcht Gottes macht daher frei, die Furcht der Eigenliebe dagegen macht den Menschen zum Sklaven aller Dinge. Und so entsteht ein gegensätzliches Verhältniss zwischen der Furcht und der Liebe. Die Gottesliebe breitet sich von ihrem Mittelpuncte, von Gott, auf alle Dinge aus; die Gottesfurcht dagegen beschränkt sich blos auf diesen Mittelpunct der Liebe, auf Gott. Die Eigenliebe concentrirt sich blos im Ich, und negirt alle andere Liebe. Die Furcht dagegen, welche aus ihr entspringt, dehnt sich auf Alles aus, weil eben der Egoist Alles fürchtet[1]). —

Gehen wir auf einen andern Lehrpunct unsers Systems über! —

§. 278.

Wenn oben gesagt wurde, dass Gott die Welt aus Liebe geschaffen habe, so ist damit nur die Eine Seite des Schöpfungszweckes bezeichnet; wir haben aber noch ein anderes Moment des Schöpfungszweckes hervorzuheben, welches dem Range nach über dem so eben angedeuteten steht und der Natur nach früher ist als dieses. Gott hat nämlich die Welt geschaffen vor Allem zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung, und erst auf zweiter Linie zum Besten der Geschöpfe, welche er schuf. Wenn nämlich Gott nach Aussen thätig ist, so kann er in dieser Thätigkeit auf erster Linie nur sich selbst zum Zwecke haben; und da er aus dem Geschöpflichen für seine eigene Vollkommenheit keinen Gewinn ziehen kann, so kann er in dieser seiner Thätigkeit nur in so fern sich selbst zum Zwecke haben, als er seine Ehre und Verherrlichung durch die geschöpflichen Dinge beabsichtigt. Weil er aber auch die absolute Güte ist, so muss er auf zweiter Linie in seiner Thätigkeit nach Aussen auch einen Nutzen beabsichtigen, und da dieser Nutzen nicht ihm selbst zu Gute kommen kann, weil er absolut unbedürftig ist, darum muss er wirksam sein zum Nutzen und zum Besten der Geschöpfe selbst. Gott muss also in der Schöpfung auf erster Linie seine eigene Ehre und Verherrlichung, auf zweiter Linie dagegen das Beste seiner Geschöpfe suchen[2]).

Halten wir nun diesen Grundsatz fest, so ergeben sich hieraus folgende wichtige Consequenzen. Vor Allem erweist sich hieraus zur Evidenz die Gottheit Jesu Christi. Christus hat sich nämlich selbst als wahrer

1) Ib. Tit. 179.

2) Ib. Tit. 181. Cum enim Deus operatur omnia, quae operatur, propter se primo, et ipse non possit aliquid recipere intra, nec crescere intra, nec augeri, sequitur, quod non potest operari extra se, nisi propter honorem et gloriam, quae sunt exteriora bona. Impossibile est enim, quod propter nihil operetur. Et cum sit summe bonus: est impossibile, quod operetur nisi propter aliquam utilitatem, et quia ipse nulla utilitate indiget, ideo necesse est, quod operetur propter utilitatem creaturae. Et sic honor Dei et utilitas creaturae semper sunt colligata in operibus suis. t. 183.

Gott, als den wahren Sohn des Vaters erklärt. Er geniesst göttliche Verehrung von Allen, welche an ihn glauben. Setzen wir nun den Fall, dass alles das, was er von sich gesagt, Lüge sei, dann ist die Ehre, welche Gott allein gebührt, auf einen Menschen übergetragen, welcher, weil er sich göttliche Ehre angemasst hat, der grösste Feind und Gegner Gottes ist. Nun muss aber Gott nothwendig seine Ehre und Verherrlichung suchen; er kann also nicht zugeben, dass ein Mensch ihm diese Ehre raube, und sie auf sich selbst übertrage. Folglich, weil denn doch Christus göttliche Ehre geniesst von Allen, die an ihn glauben, so muss er wirklich das sein, was er von sich gelehrt hat, d. h. er muss wirklich der wahre Sohn Gottes sein. Wollten wir das nicht annehmen, dann müssten wir zuletzt das Dasein Gottes selber läugnen, weil, wenn ein Gott existirt, er eine solche Beeinträchtigung seiner Ehre unmöglich dulden kann. Die Juden hätten, falls Christus nicht der wahre Sohn Gottes war, Recht gehabt, ihn zu kreuzigen und zu tödten; sie hätten, weil sie dadurch die Ehre Gottes förderten, von Gott Belohnung verdient, während sie doch im Gegentheile zerstreut und zum Gespötte der Völker geworden sind [1]).

Ist aber Christus der wahre Sohn Gottes, dann folgt daraus wiederum, dass Alles, was Christus gelehrt, und was er als Depositum fidei in seiner Kirche niedergelegt hat, nothwendig wahr sein müsse. Als Gott kann er weder getäuscht werden, noch kann er selbst täuschen; Alles muss also wahr sein, was er gelehrt und seiner Kirche als Lehre anvertraut hat. So erweist sich aus diesen Prämissen die thatsächliche Wahrheit des ganzen Christenthums; es zeigt sich, dass die ganze Christenheit in der Wahrheit begründet sei, und dass jeder Mensch als verpflichtet erachtet werden müsse, an das Christenthum zu glauben, und der Kirche Christi sich anzuschliessen [2]).

So sehen wir, *wie* Raymund auf dem Wege seiner aprioistischen Methode dahin gelangt, die Wahrheit der gottmenschlichen Person Christi, und die thatsächliche Wahrheit der christlichen Religion zu erschliessen. Auf dem Wege der Vernunftforschung hat er solche Prämissen gewonnen, welche ihm den gedachten Schluss nahe legen, und indem er nun wirklich diesen Schluss macht, ist ihm erst durch diesen Schluss die gedachte Wahrheit wissenschaftlich sicher gestellt. Wenn wir daher früher sagten, dass Raymund nicht von der thatsächlichen Wahrheit des Offenbarungsinhaltes ausgeht, sondern diese Wahrheit erst auf dem Wege der Vernunftforschung zu finden, resp. zu erschliessen sucht, so sehen wir diese unsere Behauptung schon hier bestätigt. Wir werden aber bald die gleiche Beweisführung noch unter einer andern Wendung wiederkehren sehen, in welcher die Wahrheit unserer Behauptung sich noch eclatanter zeigen wird.

1) Ib. Tit. 206. — 2) Ib. Tit. 207.

Für jetzt haben wir einen andern Lehrpunkt in Betracht zu ziehen, welcher bei Raymund aus der oben gegebenen Doppelbeziehung des Schöpfungszweckes sich unmittelbar ergibt. Hat nämlich Gott auf erster Linie Alles zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung geschaffen, dann ist vor Allem der Mensch verpflichtet, Gott die Ehre zu geben, ihn anzubeten und zu verehren. Diess um so mehr, als die Liebe, welche er Gott schuldet, gar nicht bestehen kann ohne diese Anbetung und Verehrung, weil derjenige, welcher Gott wahrhaft liebt, ihm vermöge dieser Liebe Alles weihen muss, was er besitzt, also auch sein Lob, seine Anbetung und seine Verehrung [1]). Daher ist die Erreichung seiner ewigen Bestimmung von Seite des Menschen wie durch die Liebe, so auch durch die Verehrung Gottes bedingt. Je mehr der Mensch Gott die Ehre gibt, desto mehr fördert er seinen wahren Nutzen, und umgekehrt. Darin erkennen wir denn nun ein doppeltes Wachsthum: ein Wachsthum des Menschen und ein Wachsthum Gottes. Je mehr nämlich der Mensch im Guten fortschreitet, desto mehr wächst derselbe innerlich; desto mehr wächst aber auch Gott in ihm, weil die Ehre Gottes dadurch immer mehr gefördert wird. Das Wachsthum des Menschen und das Wachsthum Gottes im Menschen gehen somit gleichen Schritt. Das Wachsthum des Menschen ist ein inneres: ein Wachsthum in der innern Vollkommenheit, das Wachsthum Gottes dagegen ist ein äusseres, weil er nur in so fern im Menschen wächst, als seine äussere Verherrlichung immer mehr gesteigert wird [2]). Gott lohnt dem Menschen für die Ehre welche er ihm gibt, dadurch, dass er ihn innerlich wachsen lässt zur Vollkommenheit; und der Mensch lohnt Gott hiefür wiederum dadurch, dass er die Ehre Gottes immer mehr fördert, und so die äussere Krone Gottes stets herrlicher erscheinen lässt [3]). Diese äussere Krone Gottes ist aber auch mehr werth, als die ganze Welt, und wer ihm diese Krone raubt, der raubt ihm mehr, als wenn er ihm die ganze Welt hinwegnähme. Keine Creatur kann diesen Raub je wieder ersetzen [4]).

Aber eben weil der Mensch Gott in jeder Beziehung Ehre und Anbetung schuldet, darum muss er sich auch dem Worte Gottes, welches in der heiligen Schrift niedergelegt ist, unbedingt unterwerfen. Wer einem

1) Ib. Tit. 174. — 2) Ib. T. 189. 190.

3) Ib. Tit. 189. Deus remunerat creaturam rationalem interius, dando sibi praemium perficiendo eam et complendo et augmentando; et ipsa creatura rationalis, ut ipse homo, praemiat et remunerat Deum et coronat exterius, dando sibi laudem et gloriam et honorem et benedictionem de ipsis operibus: et ita uterque habet suum praemium.

4) Ib. Tit. 189. Major est honor Dei, quam totus mundus, quia hoc est corona sua exterior. Et ideo, qui aufert sibi honorem, plus tollit, quam si tolleret totum mundum. Et ideo injuria Dei non potest per omnes creaturas reparari.

Andern auf sein Wort hin glaubt, der ehrt ihn dadurch; wer ihm nicht glaubt, der beleidigt ihn, weil er ihn dadurch als Lügner bezeichnet. Daher muss der Mensch, weil er Gott alle Ehre schuldet, seinem Worte auch unbedingt glauben. Er darf die Lehren der heiligen Schrift nicht etwa auf andere Zeugnisse oder auf Beweisführungen hin, welche er selbst macht, annehmen; denn da würde er Andern oder sich selbst mehr glauben als Gott; er würde also Gottes Ehre beeinträchtigen. Er muss vielmehr einzig auf die göttliche Auctorität hin, und diess ohne Rückhalt und ohne Beschränkung, die Worte der heiligen Schrift glauben und annehmen; nur so leistet er Gott jene Ehre, welche er ihm schuldet [1]).

Bisher haben wir die Pflichten betrachtet, welche nach Raymund dem Menschen vermöge des natürlichen Sittengesetzes obliegen. Allein wenn man den Menschen betrachtet, wie er nach der Norm des Sittengesetzes sein soll, und wie er wirklich ist, so sieht man, dass er in der Wirklichkeit gerade das Gegentheil von dem ist, was er sein sollte [2]). Dieser Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit kann offenbar nicht ursprünglich sein; Gott kann den Menschen ursprünglich unmöglich in jenem Zustande geschaffen haben, in welchem er sich thatsächlich befindet. Vielmehr musste der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande der Idee vollkommen entsprochen haben [3]). Stand aber der Mensch ursprünglich im Einklang mit seiner Idee, so konnte er in den gegenwärtigen verderbten Zustand nur übergehen durch einen freien Act des Willens, — durch die Sünde. Denn es gibt nur zwei Uebel, das Uebel der Schuld und das Uebel der Strafe, und beide verhalten sich so zu einander, dass das letztere aus dem erstern erfolgt. Da nun der gegenwärtige verderbte Zustand des Menschen offenbar den Charakter der Strafe hat, so konnte er nur aus einer vorausgegangenen Schuld entspringen [4]). Weil jedoch alle Menschen ohne Ausnahme in diesem verderbten Zustande schon geboren

1) Ib. Tit. 209. Et ideo cum honor sit, credere alicui et verbis ejus, sequitur, quod homo debet credere Deo; imo debet ei primo et per se sine alio testimonio, sine aliqua alia probatione, pure et simpliciter, suo simplici verbo, solum quia ipse dicit vel dici fecit, credere: et per consequens debet homo credere, quidquid Deus dicit, ita quod tota causa, tota radix, totum fundamentum credendi verbis Dei debet esse, quia ipse dicit, et talem honorem tenetur et debet homo Deo et verbis ejus, scilicet credere omnia verba Dei, quia ipse dicit.... Si enim non volo credere verbis Dei propterea, quia ipse dicit, sed quaero aliam probationem et aliud testimonium, tunc magis credo alicui alteri, quam Deo, et reputo aliquid aliud magis verax, quam Deum; et si credo Deo et verbis ejus, eo quia mihi videtur, et propter meam rationem, tunc magis credo mihimet ipsi quam Deo, et reputo me magis veracem, quam Deum; et sic facio Deo maximum vituperium, et contra suum honorem, et pono me supra Deum, quia primo credo mihimet ipsi et rationi meae et sensui meo plus quam Deo.

2) Ib. Tit. 224 sqq. — 3) Ib. Tit. 232 sqq. — 4) Ib. Tit. 236 sq.

werden, so kann jene Schuld keinem von ihnen als persönliche Schuld zur Last fallen. Und daraus folgt, dass der erste Mensch durch eine von ihm begangene Sünde der Urheber dieser Schuld gewesen sei, und dass sie von ihm sammt der Strafe, welche ihr gebührte, auf alle seine Nachkommen sich fortgepflanzt habe, welche aus ihm auf natürlichem Wege erzeugt werden [1]). Es kann daher nur mehr die Frage sein, welcher Art jene Sünde des ersten Menschen gewesen sein mochte. Sie konnte nur eine Sünde des Ungehorsams gewesen sein, weil sie auch einen Ungehorsam als Strafe nach sich zog, nämlich den Ungehorsam des Leibes gegen die Seele [2]). Doch war diese Sünde des Ungehorsams, weil der Mensch in einem der Idee vollkommen entsprechenden Zustande sich befand, nicht möglich ohne Versuchung von Seite eines Wesens, welches dem Bösen schon vorher verfallen gewesen war, und dieses Wesen konnte nur eine rein geistige Natur sein [3]). Und indem der Mensch in die Versuchung dieses bösen Geistes einwilligte, kam er unter die Herrschaft desselben, so dass dieser nun seinem Willen wie einem Lastthiere aufsitzt [4]). Daher steht nun der Mensch unter der Herrschaft des Bösen; er kann nur das Böse thun und nur gegen Gott handeln [5]). Aber da er das Böse doch nur mit seinem Willen thut, so ist deshalb seine natürliche Freiheit nicht aufgehoben; diese bleibt in ihrem Wesen unangetastet [6]).

1) Ib. Tit. 238. Et quia omnes nascuntur cum ista poena et miseria, et dum sunt in utero, et quando nascuntur, et non possunt committere culpam vel injuriam, quia culpa seu offensa et injuria est malum voluntarium, et nullus homo in utero, nec quando nascitur extra uterum, potest committere malum voluntarium: ergo sequitur, quod ille, qui fecit primum malum voluntarium et primam culpam, fuit magnus et adultus, et quod fuit primus homo, qui fuit communis et universalis omnibus hominibus, quia nisi fuisset in primo homine, non se extendisset ad omnes homines. Et sic communitas et universalitas et identitas poenae et miseriae arguit et probat omnes homines descendisse ab uno homine primo, in quo fuit primum malum culpae et primum malum voluntarium, et primum malum involuntarium, scilicet poonae et miseriae, in quo primo ipsa natura hominis fuit corrupta, lapsa et perversa, et ab illo derivatum est malum in omnes homines.

2) Ib. Tit. 239. p. 385 sqq.

3) Ib. Tit. 240. Non enim potuit esse aliqua res inferior homine, quia non habet intellectum, nec natura propria hominis fuit ad hoc inclinata, imo magis oppositum, quia bona erat.... ergo oportuit, quod illa res fuit de natura spirituali et intellectuali creata; ergo erat aliquis spiritus seu angelus. T. 241.

4) Ib. Tit. 246. Utitur malus angelus ipsis hominibus proprie tanquam jumentis suis et equis, quia equitat super voluntates hominum.

5) Ib. Tit. 248. p. 409. Quia liberum arbitrium est corruptum et voluntas perversa, mala et vitiosa, jam actualiter per se ipsam facit malum, et non potest facere nisi malum, et voluntarie facit malum, et semper operatur contra Deum.

6) Ib. Tit. 246. Licet autem homo sit sub potestate et dominio primi angeli mali, attamen habet semper propriam voluntatem, nec propter hoc destruitur sua propria voluntas.. etc.

So lange nun aber der Mensch im Stande der Sünde ist, ist er in doppelter Weise Gott verpflichtet: einmal zu demjenigen, was er ihm vermöge des natürlichen Gesetzes schuldet, dann aber auch zur Genugthuung für die Sünde, deren Schuld auf ihm lastet. Und diese Genugthuung muss, weil die Sünde als Beleidigung Gottes eine unendliche Schuld involvirt, gleichfalls eine unendliche sein [1]). Einer solchen unendlichen Genugthuung ist aber der Mensch nicht fähig; nur ein Gott kann dieselbe leisten. Doch nicht als Gott vermag ein Gott genugzuthun: denn der Mensch ist es ja, welcher die Genugthuung schuldet; daher muss dieser Gott, falls er genugthun soll, auch Mensch sein. Nur ein Gottmensch kann die Welt erlösen [2]). Und die Genugthuung, welche dieser Gottmensch leistet, kann wiederum nur darin bestehen, dass er Gott Etwas zum Opfer bringt, was er ihm nicht an und für sich schon schuldet: — sein Leben [3]). Das Verdienst, welches er durch diese Hingabe seines Lebens erwirbt, kann nicht ihm selbst zu Gute kommen, weil er dessen nicht bedarf; Gott muss es also nach seiner Gerechtigkeit denjenigen zuwenden, welchen es der Gottmensch selbst zugewendet wissen will, — den Menschen [4]). Auf solche Weise werden diese von der Schuld, nach welcher sie Gott zur Genugthuung obligirt sind, befreit und erhalten die Gnade und Kraft, um auch der ersten Verpflichtung, der Pflicht zur Liebe und Verehrung Gottes, wieder nachkommen zu können [5]). Da sie aber als freie Wesen, um der Erlösung theilhaftig zu werden, frei an den Gottmenschen sich anschliessen müssen, so kann nicht die letztere Wirkung der Erlösung durch die erstere, sondern muss vielmehr umgekehrt die erstere durch die letztere bedingt sein. Zuerst die Gnade, und dann durch die Gnade die Befreiung von der Schuld [6]). Aus sich hat der Mensch das Sein, durch die Gnade das Gutsein [7]).

So leitet denn Raymund, wie wir sehen, die ganze Lehre vom Sündenfalle und von der Erlösung aus der Vernunft ab, und zwar nach allen ihren Einzelheiten, in welche wir freilich hier ihm nicht folgen können. Erst nachdem dieses geschehen, erst nachdem er, wie er selbst sagt [8]), den ganzen Inhalt der christlichen Lehre apriori-

1) Ib. Tit. 250 sqq. — 2) Ib. Tit. 252. — 3) Ib. Tit. 254. — 4) Ib. Tit. 260.

5) Ib. Tit. 273. Homo ante omnia indiget, ut liberetur ab obligatione, quam fecit propter peccata, quae est secunda obligatio; deinde indiget adjutorio, ut compleat primam obligationem naturalem, quam debet Deo, ut pactum hominis concordet cum debito, ut scilicet homo faciat, quod debet. Et hoc est liberare hominem et restaurare, scilicet liberare ipsum totaliter a secunda obligatione, quae est mala et infinita, et juvare ipsum et dare ei adjutorium, et illud, per quod compleat primam obligationem, quia prima obligatio non potest deleri neque destrui, quia necessaria est et incorruptibilis. Sic ergo in istis duabus obligationibus cunsistit tota reparatio et restauratio hominis.

6) Ib. Tit. 273. 261. — 7) Ib. Tit. 274. 277. — 8) Ib. Tit. 269. p. 460.

stisch construirt hat, gleich als ob es thatsächlich keinen Christus und keine christliche Wahrheit gäbe, schickt er sich an, den Beweis zu führen, dass dieser Erlöser, welchen die Wiederherstellung des menschlichen Geschlechtes erforderte, bereits erschienen, und dass es kein anderer sei, als Jesus Christus. Es sei nämlich früher schon erwiesen worden, sagt er, dass Jesus Christus der wahre Sohn Gottes sein müsse, und da nun von demselben auch Alles vollbracht wurde, was zur Erlösung des Menschengeschlechtes nothwendig war, so müssen wir ihn wie als den Sohn Gottes, so auch als den Erlöser der Welt anerkennen. Und in der That, wäre der Erlöser noch nicht erschienen, so müsste jetzt noch die Zeit der Vorbereitung auf denselben sein; es müssten also von Gott nach seiner Weisheit solche Anordnungen im Schoosse des Menschengeschlechtes thatsächlich getroffen sein, welche die Menschheit für das künftige Erscheinen des Erlösers vorzubereiten bestimmt wären. Allein wir finden solche nirgends mehr. Bis auf Christus haben sie bei den Juden bestanden; nun bestehen sie nicht mehr. Daher muss der Erlöser in der Person Christi bereits erschienen sein. Diess um so mehr, als in dem Falle, dass der Erlöser erst künftighin erscheinen sollte, in dieser Zukunft gar keine Möglichkeit mehr gegeben wäre, an ihn zu glauben, weil er ja nichts anderes thun könnte, als was in Christo bereits vollbracht worden ist [1]). So steht es also fest, dass in Christo die Erlösung bereits geschehen, dass die christliche Kirche die Erlösungs- und Heilsanstalt ist, und dass thatsächlich Niemand gerettet werden kann, als wer in Christo und in der Kirche das Heil sucht.

Es kann nicht geläugnet werden, dass uns aus Raymunds Lehre ein edler Geist, ein unerschütterlicher Glaube und eine reine Liebe zur christlichen Wahrheit entgegenweht. Den tiefen, geistreichen Blick, mit welchem er den innern organischen Zusammenhang aller einzelnen Theile der natürlichen und christlichen Wahrheit erfasste, können wir nur rühmend anerkennen. Allein das entschuldigt seine Methode keineswegs. Seine Methode müssen wir als eine entschieden verfehlte bezeichnen. Es kann nun einmal nicht angehen, die Mysterien des Christenthums vorerst aus dem „Buche der Natur" herauslesen, d. i. sie aus der Vernunft a priori ableiten, und dann erst daraus auf die thatsächliche Wahrheit des Inhaltes der göttlichen Offenbarung oder des Christenthums schliessen zu wollen. Der Standpunkt der christlichen Wissenschaft als solcher ist ein wesentlich anderer. Wer den christlichen Glauben einmal als Gnade in der Taufe erhalten hat, dem kann es, selbst im Interesse der blossen Apologetik des Christenthums, nicht gestattet sein, seinen Glauben zu suspendiren, so lange bis er die Gründe für die Wahrheit der *Offenbarungsthatsache*, d. h. für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erforscht und gewonnen hat. Er muss vielmehr schon auf dem Standpunkte der blossen Apolo-

1) Ib. Tit. 269.

getik auf den Boden des Glaubens als eines unantastbaren Heiligthums sich stellen, und dann von diesem Mittelpunkte aus zur Erforschung jener Gründe fortschreiten, auf welchen die Glaubwürdigkeit der Offenbarung beruht, um so sich selbst und Andern nach den Worten des Apostels Rechenschaft zu geben von den Gründen des Glaubens. In noch höherem Masse findet solches statt, wenn es sich handelt um die speculative Untersuchung und Entwicklung des *Offenbarungsinhaltes* selbst. Hier muss der Offenbarungsinhalt als eine durch göttliche Auctorität gegebene Wahrheit unbedingt vorausgesetzt werden, und erst auf dieser Voraussetzung kann es dem menschlichen Geiste gestattet sein, eine speculative Erkenntniss dieses *Gegebenen* anzustreben, so weit ihm solches möglich ist. Nimmt ja auch der Naturforscher die Natur als etwas Gegebenes hin, und besteht ja seine ganze Aufgabe darin, den Gründen und Gesetzen dieses Gegebenen nachzuforschen. Analog in unserm Falle. Es ist daher ganz verkehrt, wenn Raymund zuerst den Offenbarungsinhalt a priori zu construiren sucht, um daraus dann erst die thatsächliche Wahrheit des Christenthums zu erzielen. Ein solches Verfahren musste von der Kirche entschieden missbilligt werden, wie es denn auch geschehen ist. Denn abgesehen davon, dass schon die Methode an sich eine verkehrte ist, kann der theosophische Rationalismus, welcher ihren innersten Kern bildet, nur verhängnissvoll sein für die christlichen Wahrheiten selbst. Die Uebervernünftigkeit der christlichen Mysterien, die Uebernatürlichkeit des Christenthums und des christlichen Lebens kann, wenn man consequent sein will, damit nicht zusammenbestehen. Ueber kurz oder lang muss der Inhalt des Christenthums in einer theosophisch-naturalistischen Fassung sich verflüchtigen. Spuren davon finden sich schon bei Raymund. Dass er auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht weiter gegangen, das ist seinem edlen, gläubigen Sinne, nicht seiner Methode zu verdanken.

γ) Johannes Gerson, der Mystiker.

§. 279.

Eine der hervorragendsten unter den wissenschaftlichen Grössen des spätern Mittelalters war Johannes Gerson. Er war geboren in dem Dorfe Gerson in der Diöcese Rheims im Jahre 1363. Unter dem berühmten Peter d'Ailly auf der Universität Paris gebildet, ward er später selbst hochberühmter Lehrer und Kanzler dieser Universität. Sein Ruhm als Lehrer verschaffte ihm bei seinen Zeitgenossen den ehrenden Beinamen: „Doctor christianissimus." Seine öffentliche Wirksamkeit ausser dem Lehramte war bekanntlich ganz und gar in Anspruch genommen durch das Streben, zur Beilegung der kirchlichen Wirren der damaligen Zeit mitzuwirken. Es ist nicht unsere Aufgabe, die ausgebreitete und einflussreiche Thätigkeit, welche Gerson auf diesem Ge-

biete entwickelte, eingehend zu behandeln. Es ist das Aufgabe der Kirchengeschichte. Wir erwähnen daher nur, dass er auf dem Concil von Constanz mit consequentem Nachdruck auf die Cession der drei Gegenpäpste drang, als auf das einzige zum Ziel des kirchlichen Friedens führende Mittel. Sein Streben war von günstigem Erfolge gekrönt. Leider liess er sich in übergrossem Eifer für die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu der Behauptung verleiten, dass das Concilium über dem Papste stehe, wiewohl er (zu seiner Entschuldigung sei es gesagt) in anderweitigen Beziehungen dem päpstlichen Primate Nichts vergab. Eine traurige Wendung nahmen nach dem Concilium von Constanz die persönlichen Verhältnisse Gersons. Er ward von dem Herzoge von Burgund, dessen am Herzoge von Orleans verübten Mord er zu Constanz öffentlich gerügt hatte, auf Lebenszeit des Landes verwiesen. Er zog sich in Pilgerkleidung nach Rattenberg im bayrischen Gebirge zurück. Später verlebte er noch zehn Jahre im Cölestinerkloster zu Lyon, wo sein Bruder Prior war; daselbst brachte er seine Zeit mit dem Unterrichte der Kinder, mit Betrachtung und Studium hin, und starb endlich im Jahre 1429 in grösster Abgeschiedenheit und Armuth.

Die Werke Gersons sind sehr zahlreich und verbreiten sich über die mannigfaltigsten Materien, über Gegenstände der Philosophie, Theologie, Moral, Kirchenrecht, Mystik, Ascese u. s. w. Für unsern Zweck sind die wichtigsten die „Theologia mystica speculativa und practica," die „Elucidatio mysticae theologiae," die Abhandlung „de monte contemplationis," die Schrift: „Concordia Metaphysicae cum logica," die Abhandlung: „Centilogium de causa finali," „De simplificatione cordis," „De illuminatione cordis," „De consolatione theologiae" und einige andere. Wir werden diese Schriften zur Grundlage unserer folgenden Darstellung nehmen [1]).

Das Charakteristische der geistigen Richtung Gersons besteht darin, dass er das Interesse der Geister von der reinen Speculation wieder auf die Mystik zu leiten suchte. Gerson ist mit der Art und Weise, wie die speculativen Wissenschaften, — Theologie und Philosophie, — zu seiner Zeit behandelt wurden, nicht zufrieden. Er wirft den Scholastikern verkehrte Wissbegierde (curiositas) und Sucht nach dem Besondern (singularitas) vor. In jener verkehrten Wissbegierde vernachlässigen sie, sagt er, das Nützliche und wenden ihr Streben dem weniger Nützlichen oder uns nicht Erreichbaren oder gar Nachtheiligen zu. Und indem sie der Sucht nach dem Besondern fröhnen, halten sie sich weniger an das Nützliche, als an das Ungewöhnliche, Auffallende

1) Zugleich aber erlaube ich mir auch, die ausgezeichnete Monographie „Johannes Gerson" von Dr. Schwab (Würzburg 1858) zum Zwecke meiner Darstellung beizuziehen.

und Fremdartige einer Ansicht. Indem dann hiemit in der Regel auch der Neid sich verbindet, entspringt daraus Streit und Rechthaberei, Vertheidigung des Irrthums, Verharren auf der Ansicht einer Partei, Aergerniss und Verachtung der einfachen Gläubigen und Herabwürdigung der Lehre selbst. Jene eitle Wissbegierde, fährt Gerson fort, äussere sich besonders darin, dass man bereits entschiedene und allseitig erörterte Punkte des christlichen Lehrbegriffes nur ungern, dagegen dunkle und weniger besprochene mit Vorliebe behandle; dass man seine Freude mehr an der Bekämpfung der Ansichten der verschiedenen Lehrer oder an hartnäckiger Vertheidigung eines Einzelnen habe, als an der Ausgleichung ihrer sich gegenüberstehenden Meinungen, während diese Gegensätze doch häufig nur auf der Form des Ausdruckes beruhen; dass man in der Theologie der Philosophie zu grossen Spielraum gebe und für gewisse Lehrer und Lehren ungebührlich Partei nehme. Unter solchen Verhältnissen könnten die gerügten Missstände nicht ausbleiben. Um ihnen abzuhelfen, sei das Hauptmittel dieses, dass die Aufmerksamkeit und das Streben der Theologen sich wieder mehr der vernachlässigten mystischen Theologie zuwende, welche mehr durch bussfertige Gesinnung, als durch das Abmühen menschlicher Untersuchung zu Stande komme [1]).

Gerson beschreibt nun die mystische Theologie als „Ausdehnung des Gemütes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe," als eine auf Erfahrung ruhende Erkenntniss Gottes, erlangt durch „die Umfassung (per complexum) einigender Liebe," oder mit Dionysius als „thörichte Weisheit, welche über alles Lob erhaben ist [2])." Die speculative Theologie ruht auf der Erkenntnisskraft, deren Object das Wahre, die mystische auf der Gemüthskraft, deren Object das Gute ist [3]). Die speculative Theologie bedient sich gleich der Philosophie der Vernunftschlüsse, weshalb sie Einige scholastische oder literarische (literatoriam) Theologie nennen; die mystische Theologie dagegen hat diese Schule des Verstandes nicht nöthig, sondern man erlangt sie in der Schule des Willens (Gemütes) und durch Uebung jener Tugenden, welche die Seele zur Reinigung, Erleuchtung und Vollendung vorbereiten: und dieses ist die Schule der Religion oder Liebe [4]). Die mystische Theologie entspringt aus der Liebe, welche Gott in unsere Seelen eingiesst [5]), und stützt sich auf die innern Erfahrungen, welche eine gottergebene Seele in ihrem Umgange mit Gott aus sich schöpft [6]). Wie überhaupt, wo das Gefühl (der Wille) vorwaltet, die Erkenntniss zurücktritt, so ist auch für die Kenntniss der mystischen Theologie

1) *Schwab*, Johannes Gerson, S. 306 ff. — 2) *Gerson*, Theol. mystic. specul. consid. 28. (ed. Par. 1494. — pars 4. ed. 1501.) Est theologica mystica irrationalis et amens et stulta sapientia excedens laudantes.

3) Ib. cons. 29. — 4) De monte contemplat. c. 10. — 5) Elucidat. myst. theol. cons. 5. — 6) De myst. theol. spec. cons. 2.

kein grosses erworbenes Wissen nothwendig [1]). Der blosse Glaube an Gott als das liebenswürdigste höchste Gut zieht das geläuterte Gefühl mit aller Macht zu Gott, ohne alle Bücherweisheit. Daher kann die mystische Theologie, obschon sie die vollkommenste Erkenntniss gewährt, von jedem Gläubigen, auch Frauen und Unwissenden, erlangt werden: während zur speculativen Theologie keiner gelangt, der nicht wissenschaftliche Vorstudien gemacht hat. Ja jene sind vielfach weit fähiger zum Eindringen in das mystische Gebiet, als speculative Theologen [2]). Die mystische Theologie führt endlich den Menschen aus dem stürmischen Meere der Begierden und Leidenschaften an das feste Ufer des Ewigen, und beruhigt und festigt ihn in Gott, während die blos speculative Theologie niemals dem Geiste Ruhe gibt, sondern in Erforschung der Wahrheit einen Hunger nach noch mehr Wahrheit zurücklässt [3]). Sie gewährt ja nur Wissenschaft, während die mystische Theologie zur eigentlichen Weisheit führt [4]); denn in ihr gelangt die vernünftige Seele auf den Ruf des Herrn, dessen Hauch die Segel schwellt, vermittelst der Liebe in den Hafen der Vergöttlichung, aus dem Meere der Sinnlichkeit zur Ruhe des ewigen Ufers [5]). Wie sie aus der Liebe erwächst, so ist auch die Liebe ihr höchstes Ziel, weshalb sie in dieser Beziehung als die Kunst zu lieben bezeichnet werden kann [6]). Wer also der mystischen Theologie mächtig ist, steht, wenn er auch sonst ohne Wissenschaft ist, weit höher als jene, welche ausschliesslich scholastischen Erörterungen ergeben sind [7]). Allerdings ist es aber noch vollkommener, wenn beide, das Speculative und Mystische, sich miteinander verbinden, wie wir solches z. B. bei Augustinus und Bonaventura finden [8]).

Gilt also dem Gerson die mystische Theologie als das höchste, so ist es klar, dass er zur Entwicklung und Ausführung derselben doch wiederum wissenschaftliche Grundsätze nothwendig hatte, besonders solche, die in das Gebiet der Erkenntnisslehre und Psychologie einschlagen; denn ohne eine bestimmte Lehre von der menschlichen Erkenntniss sowohl, als auch von dem Wesen und den Kräften der Seele lässt sich keine mystische Theorie begründen. In der That, so gross die Vorliebe Gersons für das Mystische war, so hat er sich doch rein speculativen Erörterungen, besonders in den so eben bezeichneten Gebieten nicht entzogen. Er ist ebenso sehr speculativer, wie mystischer Theologe. Wir müssen daher hier gleichfalls, bevor wir seine mystische Theorie entwickeln, die rein wissenschaftlichen Grundlagen derselben in Erkenntnisslehre und Psychologie in Betracht ziehen.

1) Ib. cons. 30. — 2) Elucid. myst. theol. cons. 9. De monte contempl. c. 2. — 3) De myst. th. spec. cons. 34. — 4) De monte contempl. c. 2. — 5) De myst. th. spec. c. 34. — 6) De monte contempl. c. 10. 11. — 7) Ib. c. 7. De myst. th. spec. c. 44. — 8) Ib. cons. 8. Vgl. *Schwab* a. a. O.

§. 280.

Gerson sucht in seiner Erkenntnisslehre eine Ausgleichung zu Stande zu bringen zwischen den sich bekämpfenden Schulen der Formalisten und Nominalisten (Terministen). In diesem Ausgleichungsstreben nun soll er, wie man gewöhnlich annimmt, sich so sehr auf Seite des Nominalismus geschlagen haben, dass man ihn kaum von nominalistischer Anschauung frei sprechen könne. Aber es ist dem nicht so. Vielmehr sucht er jene Ausgleichung gerade dadurch zu Stande zu bringen, dass er sich auf den Standpunkt des thomistischen Realismus, als der wahren Mitte zwischen jenen Gegensätzen des Formalismus und Nominnlismus stellt, und in dieser wahren Mitte jene Gegensätze zu versöhnen sucht. Wir müssen dieses beweisen [1]).

Wie der heil. Thomas den Grundsatz aufgestellt hatte, dass das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden sei, und dass folglich ein Unterschied angenommen werden müsse zwischen dem realen und idealen Sein der Dinge: so geht auch Gerson in seiner Erkenntnisslehre von diesem Princip aus. Ein anderes Sein, sagt er, haben die Dinge, in sich betrachtet (reales Sein), ein anderes in dem erkennenden Geiste, dem göttlichen sowohl, als dem menschlichen (objectales Sein). Hiemit soll nicht blos gesagt werden, was sich von selbst versteht, dass der Gedanke in uns etwas anderes ist, als das Gedachte, sondern dass die gedachte Sache in dem Gedanken, durch welchen sie wie das Substrat durch die Form erfasst wird, eine andere Weise des Seins, als sie in sich selber hat, bekommt [2]). Denn der denkende Geist fasst das reine Wesen der Dinge auf, und darum sind sie in ihm nach Weise des Immateriellen unveränderlich, nothwendig: während sie in sich ein materielles, veränderliches und zufälliges Sein haben. Daraus folgert denn Gerson, dass dieses Ideale, worin die Wissenschaft besteht, nicht ausser dem Geiste in den Dingen an und für sich, sondern durch die Thätigkeit des die Dinge

1) Ich halte mich in dieser Beweisführung vorzugsweise an *Kleutgen*, Phil. der Vorzeit, Bd. 1. S. 338 ff., welcher die in Rede stehende Frage nach meiner Ansicht richtig und erschöpfend behandelt hat.

2) De concord. Metaph. c. Logic. A. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa; alio modo prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum.... Ens consideratum.... prout res est quaedam in se ipsa, plurimum differt ab esse, quod habet objectaliter apud intellectum juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter, ut sicut significatio est quasi forma dictionis, sic res ipsa diceretur quasi materia vel substratum vel subjectum rationis objectalis. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis, si perspicaciter, non proterve videatur. Centil. de caus. final. c. 8.

auffassenden Geistes da ist. Dasjenige, was wir aus den Gegenständen abstrahiren, ist durchaus nicht so in den Dingen, wie der abstrahirende Verstand es denkt; d. h. die Dinge sind nicht in sich allgemein, wie sie der Verstand als allgemein denkt; — diese Eigenschaft haben sie nur nach ihrem objectalen Sein im Geiste. Jenes Sein also, demgemäss die Dinge unveränderlich, nothwendig und ewig sind, haben die Dinge nicht in sich, sondern nur in den Ideen Gottes, der sie erkannte, ehe sie waren, und in den Begriffen, durch welche wir sie, nachdem sie geworden, auffassen [1]).

Das ist nun der Fehler der Formalisten, dass sie die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des Geistes, der sie hervorbringt, erhalten, nicht berücksichtigen. Sie setzen deshalb das Sein, welches die Dinge in sich haben, das reale, jenem, welches sie im erkennenden Geiste erhalten, dem idealen oder objectalen, gleich. Auch in der Wirklichkeit soll mithin nach ihrer Ansicht das reine Wesen ohne Zufälligkeiten und folglich das Allgemeine mit allen jenen Eigenschaften dasein, welche dem Idealen oder Objectalen zukommen. Dadurch verleiten sie zunächst zu der Annahme, dass es etwas Ewiges gebe, das nicht Gott sei, und zuletzt, eben weil dieses nicht haltbar ist, zu dem Irrthum, welchen Amalrich aus Erigena schöpfte, dass Gott selber das Ideale in den Dingen, also ihr eigentliches Wesen sei [2]).

Allein desungeachtet muss eine innere Beziehung zwischen dem realen und objectalen Sein der Dinge festgehalten werden. Man darf die Begriffe nicht einseitig nur als Erscheinungen des Geistes, ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachten. Gleichwie das gesprochene oder geschriebene Wort in sich etwas Materielles ist, und seine Form, das, was es zu einem bedeutungsvollen Zeichen macht, erst durch seine Beziehung auf den Gedanken, den er ausdrückt, erhält: also ist auch der Begriff für sich, als Wirkung des Geistes im Geiste betrachtet, nur das Materiale des Gedankens; das Formale, das, was ihn zum Erkenntnissacte macht, besitzt er nur durch seine Beziehung auf die Sache, die er auffasst. Als Wirkung (oder Erscheinung) des Geistes ist er Gegenstand der Logik, welche seine Eigenschaften ohne Rücksicht auf den Inhalt betrachtet; die reale Wissenschaft, Physik und Metaphysik, wird erst dadurch möglich, dass wir den Begriff als den Ausdruck der Sache ausser uns, die wie sein Substrat ist, betrachten [3]).

1) Cent. de caus. fin. c. 8. De concord. met. c. log. A seqq. Res enim non ratiocinantur in seipsis, nec praescindunt, nec universalizantur, nec signantur, nec abstrahunt, nec abstrahuntur, quoniam istae sunt operationes intellectus, non rerum ipsarum. De myst. theol. spec. cons. 9. — 2) Ib. K sqq.

3) Ib. H sq. Modus significandi seu ratio objectalis, dum spectat ad reales scientias, non accipiuntur pro semetipsis, neque secundum suppositionem materialem, sed secundum suppositionem personalem (formalem) pro rebus ad extra significatis. Modus significandi vel ratio objectalis, quantumcunque spectent ad scien-

Aber eben deshalb, weil dieses im Allgemeinen gilt, muss auch im Besondern eine innere Beziehung zwischen dem allgemeinen Gedanken und der Sache ausser uns festgehalten werden. Das Allgemeine ist zwar nicht als solches in den Dingen, man kann folglich auch weder von einem realen noch formalen Unterschied desselben vom Einzelnen sprechen; aber es hat doch *seinen Grund im Einzelnen*; es ist nicht eine blosse Fiction des Verstandes. Der Inhalt des Begriffes ist nämlich die Wesenheit oder die Quidditát der Einzeldinge, und wenn nun der Verstand erkennt, dass eine Mehrheit von Dingen in ihrer Quidditát übereinkommen, so ist dieses für ihn der objective Grund, sie unter dem Gedanken jener Quidditát zusammenzudenken. So entsteht das Allgemeine [1]).

Darin nun versehen es die Terministen, dass sie die innere Beziehung des Gedankens zum Sein nicht festhalten. Daher betrachten sie immer nur den Gedanken als Erscheinung des Geistes, und kommen so gar nicht aus der Logik hinaus [2]). Sie sprechen in Folge dessen dem Allgemeinen alle und jede Realität ab, und weil das Allgemeine zugleich auch das Nothwendige und Ewige ist, so stellen sie auch das ewige Sein der Dinge in jeder Hinsicht in Abrede. Und doch haben, wie in unserm Geiste, so auch in Gott die Dinge ihr ideales Sein; d. h. Gott erkennt sie und erkennt sie von Ewigkeit. In Gott sind die Ideen des Allgemeinen und Einzelnen. Obgleich also mit dem Einzelnen auch das Allgemeine wirklich zu sein aufhört, so bleibt doch noch deren objectales Sein im göttlichen Geiste. Unterscheidet man mithin zwischen dem realen und idealen (objectalen) Sein der Dinge, so kann man Sätze, wie diese: „Was erkannt wird, ist," — „Was von Ewigkeit her erkannt ist, hat auch von Ewigkeit

tias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negocians; sed nec intellectus negocians sufficeret, si nullae res ad extra vel vere vel intelligibiliter esse possent. Modus significandi vel rationes objectales si quaerantur penitus excludi in consideratione scientiarum quantumcunque realium, consequitur implicatio et insana deceptio cum erroribus absurdissimis et quandoque blasphemis et haereticis, ut quod scientia esset sine sciente, et res ab extra taliter omnino essent in intelligente.... etc.

1) De simplificat. cordis not. 4. Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset: sed consummatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis ex modo, quo tactus est, similitudines rerum, in quibus essentialiter seu quidditative conveniunt, ab ubi et nunc, i. e. loco et tempore. De conc. met. c. log. K.

2) De conc. met. c. log. K. Subtilitas metaphysicantium, si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter seu formaliter (mit Bezug auf den Gegenstand) acceptum. Ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit, quod a metaphysicis rationaliter contemnuntur.

her Sein und Wesenheit," — nicht in Abrede stellen, wie solches die Terministen thun[1]).

Wenn man diese Erörterungen Gersons näher betrachtet, so kann man keinen Augenblick in Zweifel sein darüber, dass er dem Nominalismus nicht minder abgeneigt ist, als dem Formalismus, und dass er beide Gegensätze gerade durch den wahren Realismus zu überwinden strebt, welcher die rechte Mitte zwischen beiden hält. Dies wird sich uns noch klarer zeigen, wenn wir auch einen Blick werfen auf die Grundsätze, welche ihm in Bezug auf die Entwicklung der Gottesidee als massgebend erscheinen.

Unser Geist, sagt Gerson, ist vollkommener als die Dinge, welche er erkennt, und deshalb darf man die Weise, wie die Dinge durch die Erkenntniss im Geiste sind, nicht mit der Weise, wie sie in sich sind, verwechseln. Aber ebenso müssen wir bedenken, dass unser Geist unvollkommener, als Gott, ja kaum der Analogie nach ihm ähnlich ist, und uns also hüten, die Weise, in welcher wir ihn erkennen, auf ihn überzutragen. Es fehlen also jene, welche in Gott verschiedene Formen oder Formalitäten und mannigfaltige Acte der Erkenntniss annehmen. Gott erkennt Alles und Jedes seiner Verschiedenheit nach; aber er erkennt es durch einen einfachen Act[2]). Ebenso darf man deshalb, weil die Dinge ihrem idealen Sein nach in Gott sind, im göttlichen Sein keine Verschiedenheit, die mehr als eine distinctio rationis wäre, annehmen. Denn das Sein oder die Wesenheit der geschaffenen Dinge ist nicht in Gott seiner Eigenthümlichkeit nach (formaliter), sondern auf eine höhere Weise (supereminenter)[3]). Es ist weder ein realer, noch ein formaler Unterschied zu setzen zwischen dem göttlichen Verstande und dem göttlichen Willen, noch auch zwischen Person und Wesen, oder zwischen den Attributen Gottes, sondern durch Einen, einfachsten und unendlichen Act ist Gott im höchsten Grade Verstand

1) Ib. M. Quodlibet ens creatum quamvis habuerit ab aeterno esse objectale in mente divina, non ideo tamen sequitur absolute et generaliter loquendo, quod res fuerunt ab aeterno: (weil, wie vorher erklärt worden, das esse reale verschieden ist von dem esse objectale seu intelligibile). Et hic est lapsus grammaticorum et logicorum, qui non accipiunt distinctionem istam de esse duplici creaturae, sed defendunt se per ampliationes et connotationes et modos significandi quasi materialiter. Unde negant istas: Haec res intelligitur, ergo est. Istud ens fuit intellectum ab aeterno; ergo istud ens habuit esse seu essentiam ab aeterno. De simplif. cord. not. 4. 5. Cent. de caus. fin. c. 8.

2) Conc. met. c. leg. L. Hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium, qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates, quales sunt in creaturis, et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus, omnis autem creatura potentialis et multa et vix per analogiam similis Deo dicta.

3) Ib. Aliqui non intelligentes vel excedere volentes posuerunt ex hoc distinctiones in Deo, quas noluerunt appellare distinctiones rationis.

und Wille, Wesen und Person, Einheit und Wahrheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, und was immer von ihm ausgesagt werden kann [1]. — Aber deshalb soll man nun nicht etwa mit den Nominalisten behaupten, dass die Namen, wodurch wir die göttlichen Vollkommenheiten ausdrücken, gleichbedeutend, und die Unterscheidung, die wir durch sie machen, ein eitles Spiel mit Zeichen sei. Denn wenn diese Namen auch dieselbe Sache, nämlich Gottes einfaches Wesen ausdrücken, so drücken sie es doch jeder auf eine besondere Weise, d. h. durch verschiedene Begriffe aus. Es ist mithin doch ein Unterschied da und zwar ein Unterschied, welcher zwar durch das Denken gesetzt ist, aber doch seinen Grund in dem Gegenstande, in der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Seins hat, welches wir als solches nur durch verschiedene Begriffe in verschiedener Weise zu denken vermögen [2]. — Gewiss ächt realistische Lehrbestimmungen.

Was nun weiter das Verhältniss Gottes zur geschöpflichen Welt betrifft, so hat Gott die Welt „im Anfange“ geschaffen, um damit die Macht seiner Ewigkeit und Majestät über alles Creatürliche zu offenbaren, damit nicht, wenn er die Welt von Ewigkeit schüfe, in dieser Ewigkeit die Creatur dem Schöpfer gleich zu sein schiene [3]. Gottes Wille ist frei; er ist durch keinerlei Art von Nothwendigkeit bestimmt; sonst wäre ja Gott nicht das vollkommenste Wesen; denn wenn es vollkommener ist, in dem Wirken nach Aussen frei zu sein, nicht durch Nothwendigkeit bestimmt, so muss ihm diese Freiheit zukommen; auch wäre Gott nicht sich selbst genügend und selig, wenn er von irgend Etwas ausser sich selbst abhängig wäre [4], sowie, wenn er mit Nothwendigkeit nach Aussen handelte, Nichts zufällig und frei geschehen könnte: womit alle Religion wegfiele, da jedem Wesen dann der Charakter der Unendlichkeit zukäme, indem es in natürlicher Weise sich aus einer unendlichen Macht entwickelte [5].

§. 281.

Treffen wir also auch in der Art und Weise der Entwicklung der Gottesidee Gerson auf der rechten Bahn, so nicht minder, wo es sich

1) De illuminat. cordis N.

2) De conc. met. c. Log. Q. Univocatio non ideo synonyma et quasi nugatoria dicenda est reperiri inter attributales rationes de Deo, quamvis eandem rem penitus significent: quia non significant eodem modo vel eadem objectali ratione formaliter vel ex parte rei seu personaliter modo prius exposito. Quoniam ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra tanquam in suum principale significatum vel objectum vel substratum; alioquin diceretur ens secundae impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et ad extra. Vgl. *Kleutgen,* Phil. der Vorzeit, Bd. 1. S. 338 ff.

3) Cent. de caus. fin. c. 6, N. — 4) Tract. LX. sup. Magnificat. — 5) De illuminat. cord. O.

um das Verhältniss zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie handelt. Gerson ist gegen die Trennung der Philosophie von der Religion, in dem Sinne, als wenn erstere allein sichere Erkenntniss gewährte, und die letztere nur durch sie ihren Halt gewänne; im Gegentheil erhalte die Philosophie erst durch die Theologie ihre volle Sicherheit, und wer beide trenne, verliere beide [1]). Die Philosophie kann wohl durch die Betrachtung der Welt das Dasein Gottes erkennen; aber wie und wann die Welt angefangen hat und enden wird, wie über den gesammten Glaubensinhalt weiss sie Nichts, da dieses Alles zuletzt auf dem geheimen Willen Gottes beruht, welchen nur Jene kennen, denen er ihn geoffenbart [2]).

Die Artikel des Glaubens können mit der Philosophie nicht im Widerspruch stehen; nur liegt das Verständniss derselben über ihrem Gesichtskreise, der noch dazu in Folge der Erbsünde verdunkelt ist: und die Philosophie muss sich deshalb der Theologie, die das Licht des Glaubens besitzt, wie jede andere Wissenschaft unterordnen [3]); denn diese steht über ihr, wie die Gnade über der Natur, die Gebieterin über der Dienerin, die Lehrerin über der Schülerin, das Ewige über dem Zeitlichen; sie überragt sie, aber sie stösst sie doch nicht von sich, sondern bedient sich ihrer [4]). Ihre eigentliche Aufgabe beginnt gerade da, wo jene nicht weiter kann, und da sie demnach weiter sieht, leistet sie der Philosophie den Dienst, alles Falsche von ihr auszuscheiden, ihren Wahrheiten höhere Bestätigung zu geben und ihre dunkeln Gebiete aufzuhellen. Es ist demnach volle Harmonie zwischen Philosophie und Theologie, und in letzterer auch zwischen Glauben und Wissen, natürlich unter Voraussetzung des Glaubens [5]). Der Glaube verschmäht, ungeachtet seines übernatürlichen Charakters, nicht die Begründung durch Nachweis seiner Uebereinstimmung mit Vernunft und Natur, weil dieses zum Troste der Gläubigen und Weltlichgesinnten dient; jedoch solche Gründe dürfen nicht massgebend für die Beistimmung sein: sonst geht das Verdienst des Glaubens verloren [6]).

So viel über den reinwissenschaftlichen Standpunkt Gersons. Verbinden wir damit auch noch die rein psychologischen Lehren Gersons, so lehrt er von der menschlichen Seele, dass dieselbe ein einfaches und untheilbares, geistiges Wesen und als solches eine subsistirende Form sei, weshalb sie zwar im weitern Sinne als Person bezeichnet werden könne, aber nicht in der engern Bedeutung dieses Begriffes, weil sie zur wesenhaften Verbindung mit einer Leiblichkeit bestimmt sei [7]). In

1) Serm. 2. de omn. sanctis, — „qui se dici philosophos volunt, et non sunt, quoniam dum a religione secernere putant philosophiam, utramque perdunt."

2) Lect. 1. contr. Curiositatem. — 3) Ib. Lect. 2. — 4) De consol. theol. l. 1. pros. 2. — 5) Ib. l. c. — 6) Vgl. *Schwab,* a. a. O. S. 300 ff.

7) Cent. de caus. fin. c. 3. Forma creata quaedam est actualiter non inhae-

dieser ihrer Einheit mit dem Leibe ist sie zugleich die Form und das bewegende Princip desselben [1]). Weil sie aber ihr Sein nicht in der Materie hat, sondern substistirende Form ist, so ist sie auch vom Leibe trennbar und in dieser ihrer Trennung von ihm lebensfähig [2]). In ihrer substantiellen Einheit besitzt die Seele verschiedene Kräfte; jedoch sind diese Kräfte von der Seele selbst und unter sich nicht real, sondern nur dem Namen nach verschieden. Nach der Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten erhält nämlich die Seele verschiedene Benennungen und diese sind eben die Kräfte, welche wir ihr beilegen [3]). Man sieht, dass in diesem Punkte Gerson von der Lehre der Realisten abweicht und der nominalistischen Anschauung sich anschliesst.

Indem wir nun aber die besondern Seelenkräfte selbst in Betracht ziehen, welche Gerson aufführt, treten wir damit zugleich in das Gebiet seiner Mystik hinüber. Wir haben ihn bisher in seinen rein wissenschaftlichen Grundsätzen, wenn wir seine Ansicht über die Art des Unterschiedes zwischen den Seelenkräften ausnehmen, überall auf der Bahn seiner grossen Vorgänger in der Scholastik getroffen: wir können erwarten, dass das Gleiche auch in Bezug auf seine mystische Lehre der Fall sein werde. Wir täuschen uns nicht. Ueberall schliesst sich hier Gerson genau an die Victoriner und an Bonaventura an, und seine mystische Lehre ist nur die weitere Fortführung und Geltendmachung der Lehren dieser seiner Vorgänger. Wie seine theologischen Anschauungen überhaupt nur der scharfe, bestimmte Ausdruck des allgemein Recipirten, dessen, was er als wahrhaft kirchlich erkennt, sind, und er darum so gerne gleich seinem Vorbilde Bonaventura die sich entgegenstehenden Ansichten innerhalb der Schule zu vermitteln und auf dieses kirchlich Recipirte zurückzuführen sucht: so ist auch seine mystische Theologie nur eine klare Zusammenstellung dessen, was im Anschlusse an Dionysius und Augustinus durch die Victoriner und Bonaventura bereits als Resultat gewonnen war, und zwar in einer der Forderung der Schule entsprechenden Form, zu dem Zwecke, eine lebendige Einheit zwischen Erkenntniss und Gemüt zu vermitteln, der Art, dass, wie Richard von St. Victor sagt [4]), das Gemüt durch die Erkenntniss an Kraft, durch das Gemüt die Erkenntniss an Bereicherung gewinne [5]).

rens nec informans, nec constituens, habet tamen aptitudinem, ut informet et constituat. Talis est anima humana a corpore separata. Forma talis separata dici potest secundum unam considerationem persona, quia nulli actualiter innititur. Loquendo autem proprie non est persona, quia naturalem habet aptitudinem ad innitendum et constituendum cum materia compositum, sc. hominem.

1) Ib. c. 4. — 2) Ib. l. c.

3) De myst. theol. spec. cons. 9. Dicamus ergo de anima rationali, quod ipsa pro diversitate officiorum et agibilium distinctas habet vires, distinctas dico, non re, sed nomine. c. 18. — 4) De contempl. l. 4. c. 10. — 5) *Schwab,* a. a. O. S. 326.

Indem nämlich Gerson untersucht, welche Seelenkräfte vorzugsweise bei der mystischen Theologie in Betracht kommen, unterscheidet er mit Richard von Sct. Victor und Bonaventura zwei Grundvermögen der Seele, das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen (vis cognitiva und affectiva), deren jedes dann in drei besonderen Kräften sich darstellt, das Erkenntnissvermögen in der reinen Intelligenz (intelligentia simplex), der Vernunft (ratio) und der sinnlichen Erkenntnisskraft (sensualitas); das Begehrungsvermögen oder Gemüt dagegen in der Synderesis, dem vernünftigen (Wille) und sinnlichen Begehrungsvermögen[1]).

Die reine Intelligenz ist jene Erkenntnisskraft der Seele, welche unmittelbar von Gott ein gewisses natürliches Licht erhält, in welchem sie die ersten Principien als wahr und gewiss erkennt, sobald sie nur die zu Grunde liegenden Begriffe erfasst[2]). Sie wird auch Geist — mens — genannt. Die Vernunft dagegen ist das Vermögen, durch Abstraktion Begriffe und aus Begriffen Sätze und Schlüsse zu bilden[3]). Sie scheidet sich in höhere und niedere Vernunft, je nachdem sie sich entweder im übersinnlichen Gebiete, oder im Gebiete der empirischen Welt bewegt[4]). Das sinnliche Erkenntnissvermögen endlich scheidet sich in äussern und innern Sinn; und letzterer begreift wiederum in sich den Gemeinsinn, die Phantasie, die vis aestimativa, die Imagination und das Gedächtniss[5]).

Die Synderesis ferner ist eine begehrende Kraft, welche unmittelbar von Gott eine natürliche Neigung zum Guten erhalten hat, die sie zu demselben hinzieht, sobald die reine Intelligenz es ihr vorstellt. Sie entspricht somit der reinen Intelligenz, und ist von dieser nur durch das Object verschieden; wie diese auf das erste Wahre und Gewisse, so ist die Synderesis auf das in ihrer Bestimmung liegende Gute gerichtet. So wenig die reine Intelligenz mit den erkannten ersten Wahrheiten in Widerspruch treten kann, so wenig kann die Synderesis das höchste Gute nicht wollen[6]). An die Synderesis schliesst sich das

1) De myst theol. spec. cons. 9. 13. 21.

2) Ib. cons. 10. Intelligentia simplex est vis animae cognitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, terminis apprehensis..... Haec lux est ipsamet anima existens lux quaedam intellectualis naturae derivata ab infinita luce primae intelligentiae.

3) Ib. cons 11. Ratio est vis animae cognoscitiva deductiva conclusionum ex praemissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens.

4) Ib. l. c. — 5) Ib. c. 12.

6) Ib. cons. 14. Synderesis est vis animae appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati. Elucid. myst. theol. cons. 1. 2. 4.

höhere (vernünftige) Begehrungsvermögen an, welches der Vernunft entspricht, und unmittelbar durch die Vorstellungen der Vernunft erregt wird. In so fern sein Begehren auf das Mögliche oder Unmögliche geht, wird es Wille, in so fern sein Act als ein von ihm selbst gesetzter betrachtet wird, Freiheit genannt. Als Wille, das zu vollziehen, was gewählt ist, heisst es Vorsatz, und als Neigung zu solchem Vorsatz Gewissen, womit jedoch zugleich ein Urtheil und ein bestimmtes Gefühl verbunden ist[1]). — Das sinnliche Begehrungsvermögen endlich wird unmittelbar von der sinnlichen Wahrnehmung erregt, und entspricht somit dem sinnlichen Erkenntnissvermögen. Concupiscibilität und Irascibilität sind seine beiden Erscheinungsweisen[2]), obgleich beide nicht auf das sinnliche Begehrungsvermögen beschränkt sind, sondern auch dem Willen eignen[3]).

Diese sechs Vermögen der Seele sind gleichsam Lichter, welche wie die Sonne die zweifache Eigenschaft haben, zugleich zu leuchten und zu wärmen. Denn es gibt keine Erkenntniss, die nicht zugleich auch, formel oder virtuel, Gefühl wäre, wie auch jedes Gefühl (Wollen) einen gewissen Grad von Erkenntniss mit sich führt. Keines der beiden Vermögen hat seine Wirkung ohne das andere. Eben in dieser Gegenseitigkeit gewinnen Erkenntniss und Gemüthskraft erst ihre vollkommene Wirkung[4]). Was insbesonders die Freiheit betrifft, so setzt der freie Act die Erkenntniss voraus; doch aber genügt sich die Freiheit selbst zum Warum ihrer Thätigkeit[5]). An und für sich steht der Wille höher als der Verstand; denn was die übernatürliche Glückseligkeit betrifft, zu welcher der Mensch bestimmt ist, so ist der Act des Willens, weil die Liebe mit dem höchsten Gute einigt, der eigentliche Grund jener Glückseligkeit; der Act des Verstandes prädisponirt nur zu diesem Willensacte, indem er denselben ermöglicht[6]).

Die nächste Frage ist nun, in welcher Weise die so eben erörterten sechs Vermögen des menschlichen Geistes ihre Wirksamkeit äussern in Bezug auf das mystische Leben. — Wir haben schon früher gehört, dass nach Gerson die Grundlage aller mystischen Theologie, alles mystischen Lebens die Liebe sei[7]). Diese Liebe schliesst die Erkenntniss nicht aus; vielmehr ist sie auch selbst in gewissem Sinne Erkenntniss; denn gegen gänzlich Unerkanntes ist Liebe nicht möglich. Und zwar ist

1) De myst. theol. spec. cons 15. — 2) Ib. c. 16. — 3) Ib. c. 15.

4) Ib. cons. 17. Omnis affectus, praesertim immanens, productus a tali natura rationali dici mere:ur lumen aliquod, aut ratione claritatis in cognitiva aut caliditatis in affectiva aut simul utriusque; non enim forte contingit reperire cognitionem, quae non fit formaliter aut virtualiter quaedam affectio, sicut affectio non videtur posse secerni, quin sit quaedam experimentalis cognitio, quippe neutra potentia effectum suum causat sine altera etc.

5) Cent. de caus. fin. c. 5. Libertas sua sufficit sibi ad suum cur. — 6) Ib. c. 6. 9. — 7) De monte contempl. c. 10.

diese Erkenntniss Erfahrungserkenntniss, analog der durch die Sinne gewonnenen; nur lässt sie sich nicht durch Begriffe mittheilen, sondern muss durch Selbsterfahrung erlangt werden[1]). Diese Liebe also ist der Mittelpunkt des mystischen Lebens. Wie gestaltet sich nun aber das mystische Leben selbst?

§. 282.

Gerson unterscheidet mit den Victorinern eine dreifache Form der Erkenntniss: die Vorstellung (cogitatio) der sinnlichen Erkenntniss, die Meditation der Vernunft und die Contemplation der reinen Intelligenz[2]). Die Vorstellung bildet sich unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung oder aus der zufälligen Aufeinanderfolge innerer Bilder, hat deshalb auch wie diese den Charakter des Unstäten und Abspringenden, und geht leicht von statten[3]). Schwieriger ist die Meditation, weil sie über die sinnliche Wahrnehmung und den Wechsel der Bilder hinaus nach einem festen Punkte strebt: was grosse Aufmerksamkeit erfordert[4]). Wird aber die Meditation in rechter Weise vollzogen, so geht sie in die Contemplation über. In ihr erhebt sich der Blick vermöge gnadenvoller Erleuchtung unmittelbar zum Göttlichen, und schaut dann in diesem Lichte alles Uebrige. So gleicht der Contemplirende einem Manne, der auf einem Berge steht, dessen Gipfel weder Winde noch Wolken erreichen, während in den niedern Regionen Dunkel und stürmisches Wetter den Blick beschränken. Die Contemplation geht leicht vor sich, wenn man sie einmal besitzt, ist aber sehr schwer zu erlangen[5]).

Mit diesen Thätigkeiten der Erkenntnisskräfte verbinden sich nun aber auch die entsprechenden Thätigkeiten der Gemüthskraft. Da entspricht der Vorstellung die Begierde; der mit klarem Bewusstsein auf Erkenntniss der himmlischen Wahrheit gerichteten Meditation die Andacht, als frommer, demüthiger, mit Heftigkeit auf die Liebe des Urwahren und Urguten gerichteter Sinn. Endlich der Contemplation, als freier ungehinderter Anschauung dessen, was die Meditation mit grosser Anstrengung erforscht, entspricht in der recht gestimmten Seele die freie, reine, *ungehinderte Liebe*, welche zur Andacht auch noch Leichtigkeit und eine unaussprechliche, alle Begriffe übersteigende Annehmlichkeit fügt. Sie ist die geheimnissvoll verborgene Weisheit Gottes,

1) De simplif. cord. not. 15. Aliquando dilectio intrat, ubi cognitio foris stat. Non quod amor excludat omnem cognitionem; sic enim fieri non potest, ut diligatur prorsus incognitum. Sed et ipse amor quaedam cognitio est. Et qualis cognitio? Certe experimentalis, et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus etc.

2) De myst. theol. spec. cons. 21. — 3) Ib. c. 22. — 4) Ib. c. 23. — 5) Ib. c. 24.

die mystische Theologie, welche den Geist über sich selbst hinausführt. Ohne diese Liebe verdient die Contemplation nicht ihren Namen[1]).

Das also ist die Stufe des mystischen Lebens: die Einheit der Contemplation und der Liebe. Auf der Leiter der Meditation und Andacht steigt die Seele zu dieser Stufe empor. Der Mensch muss sich abscheiden von dem Geräusche der Welt, und in der Verborgenheit dieses Abgeschiedenseins von weltlichen Dingen sich in sich selbst zurückziehen, um jene Stufe des mystischen Lebens zu erklimmen[2]). Dann wird er auch die Wirkungen der mystischen Liebe in sich erfahren. — Welches sind aber diese Wirkungen?

Zuerst reisst die Liebe zu dem Geliebten hin, woraus zunächst die Verzückung (raptus) entsteht, wenn nämlich die höhern Seelenvermögen zu solcher Stärke erregt sind, dass die niedern Kräfte in ihrer Wirksamkeit entweder aufhören, oder so schwach werden, dass sie die höhern in ihrem Wirken nicht hindern[3]). Eine Art dieser Verzückung ist die Ekstase, wenn nämlich in dem höchsten Seelenvermögen, dem Geiste, der Art alle andere Thätigkeit aufgehoben (suspensa) ist, dass nicht blos Vernunft, Imagination und äusserer Sinn, sondern auch die ernährenden und bewegenden Kräfte des Leibes in ihrer Thätigkeit gehemmt sind[4]). Da ist die Intelligenz allein schauend thätig. — Die zweite Wirkung der Liebe ist, den zu dem Geliebten Hingezogenen mit diesem zu einigen[5]). Unser Geist hängt nämlich Gott durch die Liebe an, ist Ein Geist mit ihm durch Gleichförmigkeit des Willens. Wer aber in dieser Art mit Gott geeinigt ist, ist auch in ihm gefestigt. Diese liebevolle Einigung mit Gott durch die mystische Theologie wird nach Dionysius und den Vätern „Transformatio" genannt. Doch ist diese Transformation nicht so zu denken, als würde in derselben die Seele ihr eigenes Sein verlieren, und ganz in Gott aufgehen. Vielmehr hat die Liebe, wie die Wärme, die Eigenschaft, Verwandtes zu einigen, Verschiedenes zu trennen. Da nun das Geistige mit dem Geistigen verwandt ist, unähnlich aber dem Leiblichen und Irdischen, so wird, was sich im Menschen Geistiges oder Göttliches findet, durch die belebende Liebe von allem Irdischen und Leiblichen ausgeschieden, so dass eine Trennung der Geistigkeit und Sinnlichkeit, des Werthvollen von der Spreu stattfindet; und da Gott Geist ist, und die Aehnlichkeit die Ursache der

1) Ib. cons. 27. — 2) De monte contempl. c. 22. 23.

3) De myst. theol. spec. cons. 35. 36. Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae, vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant.

4) Ib. c. 36. Extasis in sola mente fit, et actus inferiorum potentiarum non solum debilitat, sed tollit funditus, quamdiu duraverit Est igitur extasis raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis. De monte contempl. c. 31.

5) De myst. theol. spec. c. 35.

Einigung, so wird klar, warum der geläuterte vernünftige Geist mit dem göttlichen vereinigt wird, weil er nämlich ihm ähnlich wird. Der Gott ähnlich gewordene Geist wirkt dann aber auch auf den Leib als seinen gestaltbaren Stoff und vergeistigt ihn. So zieht der Geist, von Gott angezogen, das Leibliche nach sich, und so erfolgt die wunderbare Einigung des Geistes zu Gott, des Leibes zum Geiste[1]). — Durch diese liebevolle Einigung gelangt dann endlich die Seele zur Ruhe, Befriedigung und Stabilität. Denn wie Alles seine Befriedigung nur findet, wenn es seine Vollkommenheit erreicht, so unser Geist, wenn er durch vollkommene Liebe mit der höchsten Vollkommenheit verbunden ist; denn Gott ist sein höchstes Gut, sein Centrum, sein Ziel, seine ganze Vollkommenheit[2]).

Indem sich also der menschliche Geist durch die vollkommene Liebe mit Gott einigt, erkennt er dann Gott in der Contemplation auf eine unaussprechliche Weise. In der Liebe stürzt er sich gleichsam in die göttliche Finsterniss, welche zugleich unendliches Licht ist. Darum beginnt die vollkommene Wahrnehmung Gottes, die mystische göttliche Weisheit mit Finsterniss, und endet in Finsterniss. Die erste Finsterniss, welche sie verlassen muss, ist jene, die alles Creatürliche mit sich führt; die zweite ist die göttliche Finsterniss, welche in der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens liegt, die aber desungeachtet die Seele mit Verlangen erfüllt und an sich zieht. Erreicht wird diese in der von der vollkommenen Liebe getragenen Contemplation[3]). So anticipirt die Seele auf dieser Stufe des mystischen Lebens in gewissem Grade die Seligkeit, welche ihrer im Jenseits wartet[4]). Sie wird gereinigt von jenen Unvollkommenheiten, welche ihr und ihren Kräften vermöge der Sünde anhaften[5]); und obschon das mystische Leben, selbst in seinen höhern Stadien, nicht ohne grosse Versuchungen bleibt, so dienen doch auch diese zuletzt dazu, dasselbe weiter zu führen und zu befestigen[6]). —

Wir sehen, Gerson reiht sich, sowohl was seinen rein wissenschaftlichen Standpunkt, als auch was seine mystische Theologie betrifft, würdig an seine grossen Vorgänger auf beiden Gebieten an. Mit Milde und Schonung stellt er sich den Ausschreitungen entgegen, welche die theologisch-philosophischen Schulen seiner Zeit sich zu Schulden kommen liessen; mit tiefem und erprobtem Geistesblicke sucht er die Mystik innerhalb jener Gränzlinie zu erhalten, inner welcher allein sie gedeihlich sich gestalten und ihren wohlthätigen Einfluss auf das christliche Leben ausüben kann. Er bekämpft nicht nur jene mystisch-pantheistische Vorstellung, wornach der in Beschaulichkeit lebende Mensch

1) Ib. cons. 41. — 2) Ib. cons. 35. 42. — 3) Tract. 7 sup. Magnificat. — 4) De monte contempl. c. 33. — 5) De myst. theol. spec. c. 20. — 6) De monte contempl. c. 33. Vgl. *Schwab*, a. a. O. S. 341 ff. und 329.

ganz in seine Idee, welche in Gott ist, zurückkehren kann und Liebender und Geliebter in der Art Eins werden, dass sich der Mensch in Gottes Wesenheit verliert, sondern er warnt auch vor den Uebertreibungen der Liebe, welche leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlocken, und vor den Trugbildern der Phantasie, wornach der Mensch dasjenige, was ihm dieselbe in einem krankhaft gesteigerten Zustande innerlich vorspiegelt, auch mit den äussern Sinnen zu erfassen glaubt. Die mystischen Ekstasen und Gesichte seien von den Blendwerken der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden. Diese genaue Umgränzung des mystischen Lebens, diese Sorgfalt, es auf dem rechten Standpunkte zu erhalten und vor verhängnissvollen Ausschreitungen zu bewahren, müssen wir dem Gerson zu um so grösserem Verdienste anrechnen, als die Mystik in jener Zeit bereits vielfach auf Abwege gerathen war, wie wir uns sogleich davon überzeugen werden. —

Mit Gerson schliessen wir unsere Darstellung der Realistenschule des spätern Mittelalters ab. Wir sehen, wie auch in dieser Zeit der wahre und ächte Realismus sich den nominalistischen und formalistischen Ausschreitungen gegenüber als die herrschende Lehre erhalten hat. In der ersten Periode des Mittelalters sehen wir diesen Realismus aus dem Kampfe der streitenden Parteien allmählig zu seiner formellen Gestalt sich hervorarbeiten. Im dreizehnten Jahrhundert war der Sieg desselben entschieden. Einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die Erringung dieses Sieges hatte ohne Zweifel die Erkenntnisslehre des Avicenna. Dieselbe ist entschieden realistisch in dem Sinne, in welchem wir hier den Realismus fassen. Das Allgemeine als solches ist nach Avicenna's Lehre nur im Denken[1]; aber der Inhalt des allgemeinen Begriffes ist das einer Vielheit von Dingen Gemeinschaftliche, und das ist deren Quidditát[2]. Die Materie kann nicht existiren ohne Form, eine Form dagegen kann auch existiren ohne Materie[3]. Wir wissen, dass dieses auch die Lehre des heil. Thomas ist. Gewiss hat in dieser Beziehung Thomas aus Avicenna geschöpft. Führt er ihn ja selbst zum Oeftern als Auctorität an. Wir sehen daraus, wie die christliche Scholastik das Wahre auch aus solchen Systemen sich anzueignen verstand, welche sie in vielen wichtigen Lehrsätzen zu bekämpfen genöthigt war. Doch blieb der ächte Thomistische Realismus nicht lange ohne Gegner. Bald brachen wieder die beiden Extreme hervor, welche vorher im Kampfe unterlegen waren, und stellten sich neuerdings dem ächten Realismus, welcher die Mitte zwischen beiden hält, feindlich entgegen. Der Streit begann wieder; aber den einmal gefestigten Realismus konnten die Extreme ungeachtet aller Bekämpfung

1) *Schahrastani*, Religionspartheien und Philosophenschulen (deutsch von Haarbrücker), Th. 2. S. 249.

2) Ebds. Th. 2. S. 243 f. — 3) Ebds. Th. 2. S. 239 ff.

desselben nicht mehr stürzen. Sie brachen bald wiederum in sich selbst zusammen, während der wahre Realismus stehen blieb und sich in die neuere Scholastik fortpflanzte, um hier seine Geschichte weiter fortzusetzen. Wir werden ihm daselbst wiederum begegnen. Für jetzt müssen wir nur noch bemerken, dass das eine Extrem, der excessive Realismus nämlich, auf dem Gebiete der Scholastik zwar in der skotistischen Lehre eine mildere Form annahm, dass er aber doch auf einem anderen Gebiete seine wahre Gestalt offener zeigte und seinen Consequenzen freieren Lauf liess. Es ist das das Gebiet der „deutschen Mystik." Säumen wir nicht länger, dieser Mystik unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden! —

V. Die deutschen Mystiker.

1. Meister Eckhardt.

§. 283.

So weit wir bisher die Mystik des Mittelalters in ihren Hauptvertretern an uns haben vorübergehen sehen, ist es uns nicht entgangen, dass dieselbe stets Hand in Hand mit der Scholastik ging, und nie die geheiligte Gränze überschritt, welche im Gebiete des mystischen Lebens die Wahrheit von schwärmerischer Verirrung scheidet. Noch bei Gerson haben wir das Bild dieser reinen Mystik in glänzender Gestalt vor unserm Blicke sich aufrollen sehen. Allein die Mystik blieb im Mittelalter auch nicht frei von Verirrungen. Die häretischen Sekten, welche die Kirchengeschichte des Mittelalters uns aufweist, waren vielfach in einer falschen schwärmerischen Mystik befangen, und ihre Irrthümer erwuchsen zum grossen Theile gerade auf diesem Boden [1]).

1) Dazu gehört vorzugsweise die Sekte der Begharden oder der Brüder und Schwestern des freien Geistes. Nach ihrer emanatistischen Grundanschauung ist Alles Ausfluss aus Gott und Alles kehrt in Gott wieder zurück. Die ganze sittliche Thätigkeit ist die buddhistische Abstraction von der Endlichkeit; das sittliche Handeln also ein Nichthandeln. In Uebereinstimmung damit lehrten sie dann, der Mensch könne schon im gegenwärtigen Leben einen solchen Grad der Vollkommenheit erreichen, dass er ganz sündeunfähig werde, und einen Fortschritt in der Vollkommenheit gar nicht mehr machen könne. Und wer diesen Grad der Vollkommenheit erlangt hat, für den gibt es keine Tugendübung mehr, die Uebungen des Gebetes, des Fastens u. s. w. sind für ihn überflüssig; all' das eignet sich nur für den unvollkommenen Menschen; der vollkommene Mensch ist hievon frei. In ihm ist die Sinnlichkeit ganz und gar dem Geiste unterworfen, und er kann daher auch dem Leibe Alles gestatten, was er verlangt. Die Befriedigung der Begierde in jeglicher Beziehung ist für ihn keine Sünde mehr. Er ist nicht mehr gebunden durch menschlichen Gehorsam oder durch die Gebote der Kirche; denn wo der Geist Gottes, da ist Freiheit. Der Stand der Vollkommenheit, in welchem er sich befindet, ist so erhaben, dass er der ewigen Seligkeit, welche wir im andern Leben erwarten, gleich steht. Und diese Seligkeit kann daher der Mensch erringen durch

So ist es nicht zu wundern, wenn uns auch in der Literatur des Mittelalters Erscheinungen begegnen, welche eine die geheiligten Gränzen der Wahrheit in mannigfacher Beziehung überschreitende Mystik enthalten. Ausser dem Christenthum hat sich die Mystik, wie die ganze Geschichte lehrt, und wie wir selbst solches in der arabischen Mystik zur Genüge bestätigt gefunden haben, überall in pantheistische Vorstellungen verloren. Das Christenthum allein konnte die Mystik ungeschädigt an dieser Klippe vorüberführen; aber freilich nur unter der Bedingung, dass der mystische Geist Selbstverläugnung genug besass, der Zucht des Dogma's in Allweg sich zu fügen, und den Versucher, welcher in diesem Gebiete dem menschlichen Geiste näher tritt, als vielleicht in jedem andern, entschieden von sich abzuweisen. Es ist das im Mittelalter nicht immer und überall geschehen. Es begegnen uns Mystiker, welche zwar in der Atmosphäre des christlichen Dogmas stehen; aber in der Ueberschwänglichkeit der mystischen Betrachtung über diese Atmosphäre vielfach hinausgreifen, und so in Vorstellungen sich verlieren, welche dem christlichen Gedanken innerlich fremd sind, und in die Dunkelheiten des ausserchristlichen Mysticismus hineinspielen.

Die Träger und Vertreter dieser Mystik waren vorzugsweise die „deutschen Mystiker," so genannt nicht blos wegen ihrer Nationalität, sondern vorzugsweise deshalb, weil sie ihre mystischen Lehren nicht in der lateinischen Schulsprache, sondern in der Sprache des Volkes vortrugen. Sie waren zum grössten Theile Prediger, und als solche schon durch ihren Beruf darauf angewiesen, in der Sprache des Volkes zu sprechen. In ihren Predigten suchten sie ihre Mystik dem Volke nahe zu legen und dasselbe zu einem vollkommneren christlichen Leben heranzuziehen. Sie berufen sich in ihren Predigten auf dieselben Auktoritäten, wie die Scholastiker: auf die Kirchenväter nämlich und sogar auf die heidnischen Philosophen; ja die „Meister der Schule" selbst wurden von ihnen herangezogen, um aus denselben Lehrsätze zu entnehmen, oder ihre Zeugnisse als Beweise für ihre Behauptungen zu gebrauchen. Es finden sich daher in den Schriften dieser Mystiker oft die herrlichsten Gedanken, die tiefsinnigsten Betrachtungen über die Geheimnisse des Christenthums, und eine Kenntniss des christlichen Lebens nach allen seinen Beziehungen, deren Tiefe und Reichhaltigkeit wahrhaft Bewunderung verdient. Allein indem sie in alle Tiefen des

eigene Kraft, er bedarf auch nicht eines übernatürlichen Lichtes (lumen gloriae), um Gott zu schauen und ihn zu geniessen. Das Verweilen in diesem Zustande in der mystischen Betrachtung ist das Höchste des Lebens; alles andere, die Anbetung der Eucharistie, die Betrachtung des Leidens Christi u. s. w. tritt dagegen zurück. Nichts darf der vollkommene Mensch des Lohnes wegen thun, seine Liebe muss alles Verlangen ewigen Lohnes ausschliessen. Vgl. Denzinger, Enchirid. prop. 399—406. *Schwab*, Gerson, S. 50.

Christenthums und des christlichen Lebens einzudringen suchen, indem sie die ganze Innigkeit der Vereinigung des Menschen mit Gott im mystischen Leben bis in ihre tiefsten Tiefen zu erforschen suchen, verlieren sie sich in eine derartige excessiv-realistische Ansicht des Verhältnisses Gottes zu dem Geschöpflichen, in welcher der substantielle, wesenhafte Unterschied zwischen Beiden zuletzt nothwendig verschwinden muss, wenn der zu Grunde liegende Gedanke weiter verfolgt wird Das wollen sie nun allerdings, im Allgemeinen wenigstens, nicht; aber da doch andererseits wiederum die Consequenz des Gedankens sie drängt, so erfolgt daraus bei ihnen ein beständiges Hinundhergleiten auf der schlüpfrigen Bahn, welche sie betreten haben. Da begegnen wir Aussprüchen, welche die Vereinigung des geschöpflichen Geistes mit dem göttlichen Wesen in der mystischen Contemplation bis zu einer wesenhaften Einheit beider zu steigern scheinen; während es dagegen wieder nicht an andern Aeusserungen fehlt, in welchen der substantielle Unterschied zwischen beiden bei aller mystischen Vereinigung entschieden betont wird. Dass bei einem solchen unstäten Oscilliren zwischen zwei sich gegenseitig aufhebenden Gedanken es auch an anderweitigen Irrthümern nicht fehlen konnte, ist klar. So kommt es, dass bei diesen Mystikern oft die herrlichsten Blüten christlicher Gedanken dicht neben unläugbaren Irrthümern stehen. Die Kirche konnte daher der Entwickelung dieser Mystik nicht gleichgiltig zusehen. Sie musste im Interesse des Glaubens und des christlichen Lebens die Irrthümer notiren, welche in dieser Mystik auf die Oberfläche der Geschichte hervortraten, und die Gläubigen vor denselben warnen. Dass und wie sie solches gethan, werden wir sogleich sehen.

Der Begründer und erste Vertreter der „deutschen Mystik“ ist *Meister Eckhardt*. Mit ihm haben wir daher unsere Darstellung zu beginnen.

Meister Eckhardt ward in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Sachsen geboren. Er war einige Zeit Lehrer in Paris an der Schule von St. Jacob, und nachher Provinzial des Dominicanerordens der Provinz Sachsen mit dem Sitze zu Köln, von wo er später nach Strassburg übersiedelte. Er wird von Trithemius als ein in der heil. Schrift und in der aristotelischen Philosophie sehr bewanderter Mann von subtilem Geiste und ausgezeichneter Rednergabe geschildert[1]). Seine Predigten kamen jedoch bald in den Ruf, dass sie Irrthümer enthielten. Er wurde deshalb vor ein Ordenscapitel in Venedig vorgeladen und musste sich daselbst über seine Lehren verantworten. Die Klagen kamen auch vor den Papst Johann XXII., und in Folge dessen wurde Eckhardt im Jahre 1327 vor das Inquisitionstribunal beschieden. Er leistete am 13. Februar 1327 in der Domini-

1) Trithem. De script. eccl. n. 537.

canerkirche feierlichen Widerruf alles dessen, was er Häretisches gelehrt haben könne, appellirte aber, da man von ihm einen speciellen Widerruf verlangte, bald darauf an den Papst. Es wurden dann auf Veranlassung des Papstes durch eine eigene Congregation achtundzwanzig Sätze aus seinen Schriften ausgezogen, welche Eckhardt als die seinigen anerkannte. Davon wurden die ersten fünfzehn und die beiden letzten als häretisch, die andern dagegen als übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig verurtheilt[1]). Eckhardt starb im Jahre 1329. Nach seinem Tode erst ward die Verdammungsbulle veröffentlicht[2]).

Gott ist nach Eckhardts Lehre das allereinfachste Wesen[3]). Von ihm ist jeder Unterschied fern zu halten. Nicht blos der Sache, sondern selbst dem Begriffe nach kann in ihm keine Unterscheidung gesetzt werden. Wer noch einen Unterschied denkt, der denkt Gott noch nicht[4]). Daher ist Gott auch über alle Prädication erhaben, und so lange man in der Erkenntniss Gott noch eine Eigenschaft beilegt, ist die wahre Erkenntniss Gottes noch nicht gewonnen[5]). „Gott ist weder dies noch das[6]);" er ist das Wesen ohne Wesen; er steht über allem Sein, über allem Wesen[7]). In Gott sind alle Gegensätze, alle Unterschiede aufgehoben; „in ihm ist Icht zugleich auch Nicht, und umgekehrt[8])." — Diese absolute Unterschiedslosigkeit in Gott, nicht blos der Sache, sondern auch dem Begriffe nach, klingt offenbar schon sehr

1) Sie stehen bei *Denzinger*, Euchiridion, prop 428—455.

2) In der Darstellung der Lehre Eckhardts habe ich ursprünglich gearbeitet nach „Eckhardts Predigten," welche im Anhange zu Taulers Predigten (Basel 1521) sich befinden. Jedoch habe ich auch die Ausgabe von Eckhardts Werken von Pfeiffer später beigezogen. Ich werde daher die Citate, welche aus dem letztern entnommen sind, stets eigens bezeichnen. Wo solches nicht stattfindet, citire ich nach der ersterwähnten Ausgabe von Eckhardts Predigten. Eine neuere Monographie über Eckhardt besitzen wir, wie ich hier gleich erwähnen kann, von Bach: „Meister Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation." Wien 1864. In *materieller* Beziehung habe ich selbe hie und da für meine Darstellung beizuziehen mir erlaubt.

3) Eckhardts Predigten (im Anhange zu den Predigten Taulers. Basel 1521.) fol. 243. pag. 2. col a. fol. 275. 2, b.

4) Daher die dreiundzwanzigste der censurirten Propositionen Eckhardts: Deus unus est omnibus modis et secundum omnem rationem: ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest.

5) Pred. (ed. 1521.) fol. 243. p. 2, col. a. — f. 275. 1, a. — 6) Ebds. f. 243. 2, b. — 7) Ebds f. 244. 1, b sq. — f. 287. 1, a. — f. 307. 2, a. — 8) Ebds. f. 243. 2, a. Gott ist ein nicht, und Gott ist ein icht. Was icht ist, das ist auch nicht.

neuplatonisch. Das göttliche Wesen wird, wenn man nicht einmal eine distinctio rationis im Sinne der Scholastiker in ihm gelten lassen will, für die menschliche Vernunft ganz unfassbar, und kann nur mehr durch die mystische Schauung in der Erkenntniss ergriffen werden. — Doch wir wollen dem Gange der Darstellung nicht vorgreifen.

Obgleich aber Eckhardt die Einfachheit des göttlichen Wesens bis zum Uebermass urgirt, so hindert ihn dieses doch nicht, zwischen der „Gottheit" und den göttlichen Personen einen gewissen Unterschied zu setzen. Unter der „Gottheit" versteht er das einfache, lautere Wesen Gottes, in welchem kein Unterschied, auch nicht der Unterschied der Personen ist. Dieses in sich unterschiedslose Wesen Gottes nennt er den Grund, den Boden, das Revier, die Wurzel, den inneren Quell oder Quall der Gottheit [1]; er stellt es vor als eine ewige in sich ruhende Stille, in welcher keine Wirksamkeit ist [2], als den Kern der Väterlichkeit, in welchem Gott gleichsam schläft [3], als eine ewige Finsterniss, in welcher Gott sich selbst verborgen und unbekannt ist [4].

In diese ewige Finsterniss des göttlichen Wesens scheint nun das Licht des Vaters, und indem also der Vater sein Wesen erkennt, gebiert er in dieser Erkenntniss seiner selbst den Sohn. Und indem sich dann der Vater liebt in dem Sohne, geistet er in dieser Liebe zugleich mit dem Sohne den Geist [5]. So ist der ewige verborgene Grund Gottes zum Lichte heraufgestiegen; die Gottheit ist zum Gotte, zum dreipersönlichen Gotte geworden.

Aber jener ewige lautere Grund in Gott schliesst zugleich alle Wesen in sich. Gott ist in diesem seinem Ansichsein zugleich auch alle Wesen, und alle Wesen sind, in so ferne sie in Gott sind, Gott selbst [6]. Wie Gott das Wesen ohne Wesen ist, so ist er auch das Wesen aller Wesen, und er ist letzteres eben dadurch, dass er ersteres ist [7]. Alle Wesen sind in Gott Ein Wesen; hier ist noch kein Unterschied; alle Wesen sind hier verschlungen in Ein Wesen, welches eben das göttliche Wesen selbst ist [8]. Darum ist Gott das Wesen, welches alle Wesen in sich hat [9]; jedoch so, dass sie in ihm sind „als ein nicht [10]," d. h. so, dass sie noch Nichts für sich sind, sondern vielmehr aufgelöst sind in die Ununterschiedenheit des göttlichen Wesens. Und wenn daher der Vater dadurch, dass er sich selbst erkennt, das ewige Wort

1) Ebds. f. 283. 2, b. — f. 285. 1, a. — f. 302. 1, a. — 2) Ebds. f. 247. 2, b. — f. 302. 1, a. — 3) Ebds. f. 249. 2, a. — f. 256. 1, b. — f. 265. 1, a. — f. 293. 2, a sq. — 4) Ebds. f. 248. 1, b. — f. 256. 2, b. — 5) Ebds. f. 263. 2, a. — f. 264. 1, b. — f. 265. 1, a. — 6) Ebds. f. 244. 1, b. — f. 292. 2, a. — f. 313. 2, a. —

7) Ebds. f. 307. 2, a. Gott ist weder wesen noch vernunfft, noch bekennet nicht diss noch das, hierumb ist gott ledig aller ding, und hierumb ist er alle ding.

8) Ebds. f. 249. 2, a. — f. 256. 1, b. — f. 265. 1, a. — f. 293. 2, a sq. — 9) Ebds. f. 243. 2, b sq. — 10) Ebds. f. 244. 1, a.

spricht, d. i. seinen Sohn gebiert, so spricht er in diesem Wort auch alle Dinge; das göttliche Wort ist zugleich die einheitliche Idee aller Dinge[1]). „Das ewige Wort ist das Wort des Vaters und ist sein eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus. In dem hat er gesprochen alle Creaturen ohne Anfang und ohne Ende[2])." Der Sohn Gottes ist ein Licht, welches ewig in dem väterlichen Herzen leuchtet, und in diesem Lichte sind auch alle Creaturen Ein Licht[3]).

§. 284.

Hier ist nach unserer Ansicht der Punkt, wo wir den Hebel einzusetzen haben, um ein Urtheil über den ganzen wesentlichen Charakter der Eckhardt'schen Lehre zu gewinnen. Gott, sagt Eckhardt, ist ohne Wesen, über Wesen, und darum ist er alle Wesen. Alle Wesen sind in ihm Ein Wesen, sie sind in ihm aufgelöst in eine unterschiedslose Einheit. Was heisst das? Offenbar kann dieser Lehrsatz keinen andern Sinn haben, als dass Gott zu den besondern Wesen sich verhält als das allgemeine Wesen, welches als erfüllte Allgemeinheit alles Besondere in sich schliesst, nicht zwar in seiner Besonderheit, aber doch so, dass das Besondere unterschiedslos in der Allgemeinheit ruht. Gott ist das absolut volle, erfüllte Wesen, als solches ist er auch das allgemeine Wesen, in welchem alle Besonderheiten als aufgehoben in die Allgemeinheit sich vorfinden. Alle Dinge sind daher in Gott Ein Ding.

Verhält es sich aber also, dann kann die Schöpfung der Welt in nichts Anderem bestehen, als dass die Besonderheiten aus der Allgemeinheit hervorgehen, und in diesem Hervorgange ein eigenes Für sich sein gewinnen. So sind die Creaturen in der Wirklichkeit zeitlich und räumlich, während sie in Gott selbst ohne Zeit und Raum sind. Ebenso sind die Creaturen in ihrer Wirklichkeit getheilt und verschieden, während sie in Gott ungetheilt und Eins sind.

Diese Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt dürfte uns Alles erklären, was uns Anstössiges in Eckhardts Lehre begegnet. Offenbar ist hierin das pantheistische Princip entschieden angelegt, und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir sehen, dass Eckhardt bei aller Bemühung, den Pantheismus abzuwenden, doch immer wieder zu Folgesätzen fortgeleitet wird, aus welchen der pantheistische Gedanke hervorblickt, ja welche nicht selten ganz entschieden in die pantheistische Bahn einschlagen. Wir halten ebendeshalb die gedachte Lehre für den Grundirrthum des Eckhardt'schen Systems. Eckhardt ist nicht Pantheist aus Princip und mit seinem Willen; nein, er will das göttliche Wesen in absoluter Transcendenz über der Welt festhalten. „Gott ist auswendig aller Natur," sagt er, „und nicht selbst

1) Ebds. f. 284. 2, b. — — f. 301. 2, a. — 2) Bei *Pfeiffer*, Meister Eckhardt, Abth. 1. S. 76, Z. 25 sq. — 3) Predigten (ed. 1521.) f. 298. 2, a.

Natur[1])." „Was Wesen hat, Zeit oder Statt, das gehört zu Gott nicht, er ist über all' das[2])." „Gottes Natur ist, dass sie nicht Gemenge und Vermischung leiden mag[3])." „Seine einfeltige Natur ist von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen wesenlos, und von Sachen sachelos, und darum entgeht sie allen werdenden Dingen, und alle endlichen Dinge müssen da enden[4])." — Ebenso lehrt Eckhardt entschieden eine Schöpfung aus Nichts[5]). Gott hat, sagt er, alle Dinge von Nicht gemacht, und hat die Gottheit darein geflösst, dass die Ding' der Gottheit voll sind[6]). Die zeitliche Schöpfung unterscheidet sich von der ewigen in Gott wie das Kunstwerk von dessen Ideal im Geiste des Künstlers[7]). — Aber eben weil Eckhardt von Anfang an nach ganz neuplatonischer Auffassung das Verhältniss zwischen Gott und den creatürlichen Dingen falsch bestimmt hat, nämlich nach der Analogie des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und Besondern, fällt er, wie wir sehen werden, bei aller Mühe, Gottes Transcendenz und den wahren Begriff der Schöpfung festzuhalten, immer wieder in pantheistische Verhältnissbestimmungen, in pantheistisch lautende Formeln zurück, so dass es oft gar nicht möglich ist, eine Uebereinstimmung seiner verschiedenen Aussprüche mit einander herzustellen. Es war die Macht der Consequenz, welche wider seinen Willen ihren treibenden Einfluss auf ihn ausübte, und ihn zu Lehrsätzen verleitete, welche er in andern Theilen seines Systems stillschweigend wieder zurücknahm, oder welche, wenn er sie doch festhielt, wie solches gleichfalls geschah, ihn nothwendig mit der kirchlichen Auctorität in Conflict bringen mussten.

Wie wesentlich unterscheidet sich in der gedachten Beziehung die Scholastik von der Lehre Eckhardts! Die Scholastik lehrte gleichfalls, dass die Idee der Dinge die göttliche Wesenheit sei, sie lehrte gleichfalls, dass die geschöpflichen Dinge ihrer Idee nach dasselbe seien mit der göttlichen Wesenheit. Aber sie war weit entfernt, dieses so zu verstehen, dass die göttliche Wesenheit zu den geschöpflichen Dingen nach der Analogie des Allgemeinen zum Besondern sich verhalte. Nur in so fern, lehrt sie, ist die göttliche Wesenheit die Idee der Dinge, als dieselbe in verschiedener Weise nach Aussen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist. Das ist eine Bestimmung, welche nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Dadurch, und dadurch allein war die Scholastik in den Stand gesetzt, den Begriff der Schöpfung in seiner vollen Strenge aufrecht zu erhalten und zur Geltung zu bringen. Dadurch war sie wissenschaftlich vor pantheistischen Verirrungen sicher gestellt, weil ihr die Besonderheiten der Dinge sich nicht in der All-

1) Ebds. f. 311 2, b. — 2) Bei *Pfeiffer,* S. 268, Z. 10 ff. — 3) Ebds. S. 143, Z. 31 f. Gotes nâtûre ist, daz si niht gemanges liden mac noch vermischunge. — 4) Ebds. S. 497, Z. 34 ff. — 5) Predigten (ed. 1521.) f. 245. 1, a. — 6) Bei *Pfeiffer,* S. 529, Z. 21 ff. — 7) Ebds. S. 502, Z. 24 f. S. 325 f.

gemeinheit des göttlichen Wesens auflösten, sondern weil ihr auch das Besondere als solches in so fern in der göttlichen Wesenheit begründet war, als diese in verschiedener Weise durch verschiedene besondere Dinge nach Aussen nachahmbar ist. —

Fahren wir nach Entwicklung dieser allgemeinen Gesichtspunkte mit der Darstellung der Eckhardt'schen Lehre fort.

Die Schöpfung der Welt ist nach Meister Eckhardt motivirt durch die göttliche Güte, und zwar in der Art, dass durch die göttliche Güte die Schöpfung der Welt mit Nothwendigkeit gefordert wird. „Was gut ist," sagt Eckhardt, „das muss sich gemeinen," d. h. sich ergiessen in Anderes[1]). Gott aber ist die Güte an sich: folglich muss er sich nothwendig ergiessen in die Dinge der Welt; „seine natürliche Güte zwingt ihn gewissermassen hiezu[2])." „Seine Gottheit hängt daran, dass er sich gemeinen muss allem dem, was seiner Güte empfänglich ist, und gemeinte er sich nicht, so wäre er nicht Gott[3])." „Von Noth (nothwendig) muss Gott wirken alle seine Werke[4])." — Der neuplatonische Gedanke könnte nicht schärfer ausgesprochen sein, als solches hier stattfindet.

Aus diesen Prämissen folgt nun offenbar von selbst, dass die Welt, wenn sie auch an sich zeitlich ist, in so ferne in derselben ein Nacheinander der Bewegung, des Werdens und Vergehens stattfindet, doch nach ihrer Existenz im Allgemeinen als ewig betrachtet werden müsse. Denn wenn die Welt durch die göttliche Güte nothwendig gefordert ist, dann muss sie auch ewig sein. Unter den Sätzen Eckhardts, welche von der kirchlichen Auctorität verworfen wurden, und welche Eckhardt, wie wir wissen, ausdrücklich als die seinigen anerkannte, findet sich auch der Satz: „Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit." „Concedi (ergo) potest, quod mundus ab aeterno fuerit[5])." Nichts ist consequenter, als dieser Lehrsatz, wenn einmal die Nothwendigkeit der Schöpfung angenommen ist.

Ist aber die Welt, nicht blos wie sie in Gott ist, sondern auch nach ihrer creatürlichen Wirklichkeit ewig, dann fällt offenbar die Schöpfung der Welt mit der Geburt des göttlichen Wortes in Gott und mit der Geburt der idealen Welt in dem göttlichen Worte in Einen Moment zusammen. „Gott ist allzeit wirkend," sagt Eckhardt, „in Einem Nun in Ewigkeit, und sein Wirken ist seinen Sohn gebären; den gebiert er allezeit. In dieser Geburt sind aber auch alle Dinge heraus geflossen, und Gott hat so grosse Lust in dieser Geburt, dass er alle seine Macht in ihr verzehrt[6])." Das Licht, welches der Sohn Gottes ist, und das Ausscheinen dieses Lichtes in die creatürliche Welt

1) Predigten (ed. 1521) f. 287. 1, b. — 2) Ebds. f. 298. 1, a. — 3) Ebds. f. 254. 2, a. — 4) Ebds. f. 268. 2, b. — 5) *Denzinger*, Enchiridion, prop. 428. 429. — 6) Pred. (ed. 1521) f. 268. 2, b.

können nicht von einander getrennt werden[1]). Daher ein anderer von der kirchlichen Auctorität verworfener Lehrsatz Eckhardts also lautet: „Quod simul et semel, quando Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit[2]).“

Aber wenn die Schöpfung eine ewige und nothwendige ist, wenn sie mit der Geburt des Sohnes Gottes in Einen Moment zusammenfällt: kann sie dann noch als eine wahre und eigentliche Schöpfung aus Nichts anerkannt werden? Gewiss nicht. Der Begriff der Schöpfung schliesst den Begriff der Freiheit des Schöpfungsactes wesentlich in sich, und kann ohne den letztern nicht gedacht werden. Eine nothwendige und darum ewige Schöpfung ist keine eigentliche Schöpfung mehr. Die Scholastik hatte an diesem Grundsatze entschieden festgehalten, und wenn auch einige Scholastiker die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung zugaben, so behaupteten sie doch, dass es von der Freiheit Gottes abhänge, ob er die Welt ewig oder mit einem Anfange schaffen wolle. Eckhardt weicht von dieser Lehre ab, und eben deshalb konnte er auch den Consequenzen nicht mehr entgehen, welche aus seinen Prämissen mit Nothwendigkeit erfolgen. Die pantheistische Zusammenziehung des göttlichen und geschöpflichen Seins in Ein Sein dem Wesen nach war für ihn unvermeidlich. „Das göttliche Wesen,“ lehrt er, „fliesst in alle Creaturen aus, so weit jede Creatur dieses Wesen fassen kann, und folglich ist Alles Gott, was geschaffen ist[3]). Wären die Dinge der Gottheit nicht voll, so würden sie zu Nichts.“ Für sich genommen sind alle Wesen ein lauter Nichts; denn weil sie ausgeflossen und gewissermassen ausgeschmolzen sind aus Gott, haben sie für sich, abgesehen von Gott, kein eigenes Wesen; nur Gott ist Alles in Allem[4]) „Alle Creaturen sind ein lauteres Nichts. Was nicht Wesen hat, das ist Nicht. Alle Creaturen haben kein Wesen; denn ihr Wesen schwebet in der Gegenwärtigkeit Gottes. Kehrte sich Gott ab einen Augenblick, so würden sie zu Nichte[5]).“ — Man mag diese Aeusserungen, welche bei Eckhardt immer wiederkehren, deuten wie man will: immerhin wird man es kaum dahin bringen, einen Substanzunterschied zwischen Gott und der Welt im Sinne der christlichen Schöpfungstheorie mit denselben zu vereinbaren; denn wenn die Creaturen, an und für sich genommen, ein lauteres Nichts sind, und ein Wesen nur aus Gottes Wesen haben, dann kann die Abhängigkeit der Geschöpfe in ihrem Sein von Gott nicht mehr einfach den Sinn haben, dass sie von Gott erhalten werden müssen, um im Sein fortzubestehen; sondern sie muss vielmehr zu einer Wesensabhängigkeit im pantheistischen Sinne werden.

1) Ebds. f. 247. 2, b. — 2) *Denzinger*, op. cit. prop. 430. — 3) Pred. (ed. 1521) f. 264. 1, b. — f. 298. 2, a. — f. 308. 2, b. — 4) Ebds. f. 271. 1, b. — f. 260. 2, a. — 5) Bei *Pfeiffer*, S. 136, Z. 23 ff. — Cf. S. 529, Z. 23. Enwêren die ding der gotheit niht vol, sô würden sie zu nihte.

Daher wurde denn auch der Satz Eckhardts: „Omnes creaturae sunt purum nihil [1]," ausdrücklich von der kirchlichen Auctorität verworfen.

Dennoch aber will Eckhardt, wie wir bereits wissen, die Transcendenz Gottes über der Welt nicht fallen lassen. Obgleich nach seiner Lehre Gottes Wesen in alle Creaturen ausfliesst, so hält er doch andererseits wiederum daran fest, dass Gott unberührt bleibe von allen Dingen, und derselben nicht bedürfe [2]). „So viel Gott," sagt er, „in den Creaturen ist, so viel ist er doch darüber; was da in viel Dingen Eins ist, das muss nothwendig über den Dingen sein [3])." „Gott fliesst in alle Creatur, und bleibt doch von Allem unberührt, sowie der Himmel alle Dinge berührt und doch unberührt bleibt [4])." — Wenn wir diese Bestimmungen mit den vorausgehenden zusammenhalten, so werden wir unwillkürlich auf den Gedanken geführt, dass in Eckhardts Lehre ebenso, wie in der erigenistischen, die Transcendenz Gottes über der Welt, zugleich mit dessen Immanenz in der Welt festgehalten, und beide mit einander ausgeglichen oder „vermittelt" werden sollen. Dem neuplatonischen Gedanken, welcher durch die ganze Lehre Eckhardts hindurchspielt, wäre das allerdings ganz gemäss. Wir wollen nicht sagen, dass Eckhardt principiell diese Theorie durchzuführen Willens war. Aber die Consequenzen, welche aus dem oben angeführten Grundirrthum Eckhardts, nach welchem Gott und Creaturen in analogem Verhältniss zu einander stehen, wie das erfüllte Allgemeine zu den aus ihm hervorgehenden Besonderheiten, spielen naturgemäss in diese Theorie hinein, und berechtigen dieselbe. Was Wunder also, wenn in Eckhardts Lehre solche Sätze vorkommen, welche nur in dieser Theorie und aus derselben ihre Erklärung finden können! Wir werden im weitern Verlaufe unserer Darstellung solchen Sätzen noch ferner begegnen. Gehen wir also weiter!

§. 285.

Fällt die Geburt des Sohnes Gottes mit der Entstehung der geschöpflichen Welt in Einen Moment zusammen, so liegt der Gedanke nahe, dass die Schöpfung der Welt selbst nothwendig sei zur vollkommenen Geburt des Sohnes Gottes, also dass sich die Schöpfung der Welt als Mittel zu diesem Zwecke verhalte. Hienach müsste eine doppelte Geburt des Sohnes Gottes unterschieden werden, eine solche, welche im Innern Gottes selbst sich vollzieht, und eine solche, welche durch die äussere Schöpfung vermittelt ist. Und das Verhältniss zwischen beiden müsste sich dahin gestalten, dass die Geburt des Sohnes Gottes erst dann ganz und gar vollendet wäre, wenn mit der immanenten die emanente Geburt sich verbunden, die erstere in letztere sich fortgeleitet hätte.

1) *Denzinger*, op. c. prop. 453. — 2) Pred. (ed. 1521) f. 243. 1, a. — 3) Bei *Pfeiffer*, S. 268, Z. 11 ff. — 4) Ebds. S. 81. Z. 15 ff.

Ist das nun wirklich Eckhardts Gedanke, oder ist es eine blos willkürliche Folgerung? Die Antwort hierauf gibt uns Eckhardt selbst dadurch, dass seine ganze mystische Lehre sich um den Einen Grundgedanken bewegt, welcher ist die Geburt des Sohnes Gottes in unserm Innern. Die Welt, sagt er, ist des Menschen wegen da, und wäre der Mensch nicht, so wären alle übrigen Dinge nicht[1]). Im Menschen aber soll die Geburt des Sohnes Gottes sich vollziehen, dadurch, dass der Mensch zum Sohne Gottes geboren wird. In so fern verhält sich also die Welt in der That als Mittel zum Zwecke der vollkommenen Geburt des Gottessohnes, als sie im Menschen ihren Zweck und ihren Mittelpunkt hat, und im Menschen die emanente Geburt des Sohnes Gottes sich vollziehen soll[2]). Doch bevor wir über diese Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, welche den Mittelpunkt der ganzen Eckhardt'schen Mystik bildet, des Weitern uns verbreiten, müssen wir zuerst noch einige andere allgemeine Bestimmungen, welche das Wesen des Menschen überhaupt betreffen, vorausschicken.

Die Seele des Menschen ist nach Meister Eckhardt ein „einfeltiges," d. i. einfaches Wesen[3]); sie ist die Form des Leibes, und als solche ist sie ganz im ganzen und ganz in jedem Theile des Leibes[4]). Sie ist von Gott geschaffen nach seinem Bilde, und aus ihrem Wesen fliessen ihre Kräfte hervor, in welchen sie sich bethätigt. Sie hat zwei Antlitze, wovon das eine dem Ewigen, das andere dem Zeitlichen zugewendet ist: — das Auge der Vernunft und das Auge der Sinnlichkeit[5]). So ist sie gestellt zwischen Zeit und Ewigkeit und berührt beide[6]). Erkenntniss und Wille sind ihr eigen nach ihrem höhern Antlitze; die Erkenntniss geht unmittelbar auf Gott, in so ferne er Wesen ist; die Minne dagegen sucht Gott, in so ferne er gut ist; deshalb ist Erkenntniss über Minne[7]). Den natürlichen Erkenntnissprocess entwickelt Eckhardt in derselben Weise, wie die Scholastiker.

Allein wir haben nach Eckhardt in der Seele ausser und über den Seelenkräften noch ein anderes Moment wohl zu beachten: — ein Moment, welches den eigentlichen Mittelpunkt der Seele bildet, und in welchem das göttliche Ebenbild, nach welchem die Seele geschaffen ist, im eigentlichen Sinne niedergelegt sich findet[8]). Es ist dieses das sogenannte „Fünklein der Seele," jener „kleine Ganster," welcher der Seele Geist (mens) oder auch Gemüt heisst[9]). Das ist nicht so fast eine Kraft, als vielmehr das innerste Wesen der Seele, „und ist so lauter, und so

1) Predigten (ed. 1521.) f. 386. 1, b. — 2) Ebds. fol. 313. 1, a. Gott würcket alle seine werck darumb, das wir der eingeborne sun seyen. — 3) Ebds. f. 261. 2, a. — 4) Ebd. f 243. 1, b. — f. 264. 2, b. — 5) Ebds. f. 252. 1, b. — f. 265. 1, b sq. — 6) Ebd. f. 264. 2, b. — 7) Bei *Pfeiffer,* S. 108. Z. 15 ff. S. 126. Z. 18 ff. — 8) Predigten (ed. 1521.) f. 265. 2, a. — f. 314. 2, a. — 9) Ebd. f. 269. 1, b. — f. 273. 1, a.

hoch, und so edel in sich selber, dass darin keine Creatur sein mag, sondern nur Gott allein wohnt darin mit seiner blossen göttlichen Natur [1])." Es ist der eigentliche Grund der Seele, analog dem Grunde in Gott. Es ist der wahre innere Mensch, welcher im äussern verborgen liegt [2]). Zwischen dem Geist der Seele und Gott gibt es kein scheidendes und trennendes Medium: beide berühren einander unmittelbar. Das Bild der Seele, d. h. jener Grund der Seele. in welchem das göttliche Ebenbild sich lebendig ausprägt, scheint ohne Mittel in das göttliche Wesen und dieses in es [3]). In den Grund der Seele spricht Gott unmittelbar sein Wort ein [4]). Dieser Grund oder Geist der Seele dringt hinein in jenen Grund Gottes, in welchem dieser ein lauteres, einfeltiges Eins, weder Vater, noch Sohn, noch Geist ist [5]). Da in diesem seinem Grunde sucht der Geist Gott auf, um ihn da zu erkennen und zu lieben ohne Mittel und ohne Decke; und Gott theilt sich ihm mit in dieser seiner Lauterkeit ohne Mittel und ohne Decke [6]).

Aber woher schreibt sich denn diese innige, unmittelbare Verbindung des Grundes der Seele mit dem Grunde Gottes? — Eckhardt lässt uns hierüber nicht im Unklaren. Es beruht nach seiner Lehre jene innige Verbindung darauf, dass der Grund oder Geist der Seele in letzter Instanz selbst göttlichen Wesens ist. Die pantheistische Anlage des Eckhardtschen Systems legt schon an und für sich diesen Gedanken nahe; aber Eckhardt versäumt auch nicht, diess offen auszusprechen. Jenes Bild Gottes in der Seele, lehrt er, ist etwas Ungeschöpfliches und Göttliches. [7]) „Es ist etwas in der Seele, sagt er, das Gott also sipp ist, das es eins ist (mit ihm) und nicht vereint [8])." „Es ist aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz also, er wäre allzumal ungeschaffen und ungeschöpflich [9])." Dieses Etwas ist der Geist, das „Fünklein," der Grund der Seele. „Hier ist Gottes Grund mein Grund," heisst es weiter, „und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich ausser meinem Eigenen, und Gott lebt ausser seinem Eigenen [10])." „Diess Fünklein, das ist Gott, also, dass es ist ein einig Ein, und das Bild in sich trägt aller Creaturen, Bild ohne Bild und Bild über Bild [11])." Es ist dieser Grund der Seele mit keinem Namen zu bezeichnen; er ist nicht dies und das, „er ist von allen Namen frei, von allen Formen blos und ledig und frei allzumal, als Gott ledig und frei ist in sich selber.

1) Ebds. f. 268. 1, b. — 2) Ebds. f. 295. 1, b sq. — f. 301. 2, b. — 3) Ebds. f. 265. 2, a. — f. 299. 2, b. — 4) Ebds. 277. 1, b.

5) Ebds. f. 252. 4, b sq. — f. 285. 1, a. — fol. 286. 1, a. — f. 301. 1, a. — Dem Willen genügt wol an got, als er gut ist; aber vernünftigkeit, die scheidet diss alles ab, und gat yn, und durchbricht in die wurtzeln, da der sun ausquillt, und der heilig geist ussblüendt ist.... Vernünftigkeit, die blickt yn, und durchbricht alle die winkel der gotheyt und nympt den sun in dem hertzen des vatters, und in dem grundt, und setzt in in iren grundt. f. 259. 2, a.

6) Ebds. f. 297. 2, b. — 7) Ebds. f. 301. 1, a. — 8) Ebds. f. 284. 1, a. — 9) Ebds. f. 313. 2, a. — 10) Ebds. f. 267. 1, a. — 11) Ebds. f. 256. 1, a.

Es ist dieses Fünklein der Seele so gar ein und einfeltig, als Gott ein und einfeltig ist in sich selber [1]." Es erhebt sich der Geist, der Grund der Seele, über allen zeitlichen Verlauf zu einem immer gegenwärtigen Nun [2]. So ist die Seele nach diesem ihrem Grunde ein gottförmliches Sein und hat als solches ein allvermögendes Wesen [3]. Wo die Seele ist, da ist Gott, und wo Gott ist, da ist die Seele [4]. Wer daher in den Grund der Seele blickt, dem gilt alles Andere nichts mehr; tausend rothe Thaler sind ihm so viel werth, wie ein Heller [5]. — Diese Lehre von der Göttlichkeit des Geistes oder Seelengrundes ist offenbar ganz analog der kabbalistischen Lehre von der Neschamah, und der neuplatonischen Lehre vom νοῦς. Ob Eckhardt aus diesen Theorien geschöpft habe, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; aber sicher ist es, dass der Gedanke derselbe ist, und einen Zusammenhang Eckhardts mit den beiden genannten Theorien müssen wir daher jedenfalls annehmen, möge nun derselbe erklärt werden wie immer. Darum hat denn auch die kirchliche Auctorität folgenden Lehrsatz Eckhardts verworfen: „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus [6]."

Es ist also dem Gesagten zufolge nach Eckhardt in der menschlichen Seele ein Doppeltes zu unterscheiden, ein Ungeschaffenes und ein Geschaffenes. Das Ungeschaffene ist der Geist oder Grund der Seele, das Bild Gottes; das Geschaffene dagegen sind die Kräfte der Seele, durch welche sie nach Aussen hin erkennend und wollend thätig ist. „Und also," sagt Eckhardt, „ist die Einigkeit des Menschen und Gottes zu nehmen nach Gleichheit des Bildes; denn der Mensch ist Gott gleich nach dem Bilde. Und darum, wenn man spricht, dass der Mensch mit Gott Eins sei nach der Einigkeit Gottes, so nimmt man ihn nach dem Theil des Bildes, als er Gott gleich ist, und nicht nach dem er geschaffen ist [7]." Und in so fern, als die Seele ausser dem Ungeschaffenen auch ein Geschaffenes in sich hat, muss man sagen, dass die Seele in ihrem Grunde zwar Alles hat, was Gott, aber in der Zeit in geschaffener Weise, während es Gott in der Ewigkeit in ungeschaffener Weise besitzt [8].

Jenes Göttliche in der Seele nun — der Geist — ist das Organ der mystischen Contemplation. Durch sein natürliches Erkennen kann der Mensch Gott nicht schauen; denn dieses natürliche Erkennen gehört den Kräften der Seele an, welche nicht unmittelbar an Gott hinanreichen. Soll der Mensch Gott schauen, dann muss solches geschehen in einem Lichte, welches Gott selbst ist [9]. Und dieses Licht Gottes

1) Ebds. f. 297, 1, b. — 2) Ebds. f. 276. 1, b. — f. 284. 2, a. — 3) Ebds. f. 292. 2, b ff. — 4) Ebds. f. 285. 1, b. — 5) Ebds. f. 267. 1, a. — 6) *Denzinger*, Enchir. prop. 454. — 7) Bei *Pfeiffer*, S. 198. Z. 30 ff. — 8) Predigten (ed 1521.) . 292. 2, b ff. — 9) Bei *Pfeiffer*, S. 80. Z. 23 f.

strahlt eben blos in dem Grunde der Seele, im Geiste. Im Geiste also schaut die Seele Gott unmittelbar, wie er ist, sie schaut das reine Wesen, wie es in sich selbst ist, nicht, wie es getheilt ist in den Creaturen. Und in dieser mystischen Contemplation fallen dann das Erkennen der Seele und das Erkennen Gottes in Eins zusammen. „Was gesehen wird," sagt Eckhardt, „mit dem Auge, darin ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist Ein Auge und Ein Gesicht, und Ein Bekennen und Eine Liebe [1]." „Es ist daher zu wissen, dass das Eines ist nach den Dingen, Gott erkennen und von Gott erkannt zu sein, und Gott sehen und von Gott gesehen zu sein. In dem erkennen wir Gott und sehen, dass er uns macht sehend und erkennend. Und als die Luft, die erleuchtet ist, nichts anders ist, als dass sie erleuchtet; denn davon leuchtet sie, dass sie erleuchtet ist: also erkennen wir, dass wir erkannt sind und dass er uns sich machet erkennend [2]." Dann erst, wenn in der mystischen Contemplation unser Erkennen mit Gottes Erkennen Eins geworden ist, können wir auch erst die Dinge in ihrem wahren Wesen erkennen und begreifen, weil wir sie dann nicht in ihrer Getheiltheit, sondern vielmehr in Gott und aus Gott erkennen.

Gerade in dieser mystischen Contemplation nun, wie sie im Geiste oder im Grunde der Seele sich vollzieht, besteht dasjenige, was wir die Geburt des Sohnes Gottes in uns nennen. Der Ort also, wo Gott seinen Sohn im Menschen gebiert, ist der Grund der Seele [3]; „hier," sagt Eckhardt, „ist gewissermassen die Kindbette der Gottheit [4]." Die Geburt selbst aber geschieht in dem Aufleben der mystischen Schauung in dem Grund der Seele. „Gott macht uns sich selber erkennend, und sein Wesen ist sein Erkennen, und es ist dasselbe, dass er mich machet erkennend und dass ich erkenne; und darum ist sein Erkennen mein, als in dem Meister Eines ist, dass er lehret, und in dem Jünger, dass er gelehrt wird. Und wenn dann sein Erkennen mein ist, und wenn seine Substanz sein Erkennen ist, und seine Natur und sein Wesen, darnach so folget, dass sein Wesen und seine Substanz und seine Natur mein ist. Und wann denn seine Natur, sein Wesen und seine Natur mein ist, so bin ich der Sohn Gottes. Sehet Brüder, welche Minne uns Gott gegeben hat, dass wir geheissen sind Söhne Gottes und sind (1 Joh. 3, 1.) [5]."

§. 286.

Aber nun frägt es sich weiter, welches denn die Bedingungen seien, welche vorausgehen müssen, damit der Mensch zur mystischen Schauung gelange, und in dieser mystischen Schauung die Geburt des Sohnes

1) Predigten (ed. 1521.) f. 313. 2, b. — 2) Bei *Pfeiffer,* S. 38. Z 10 ff. — 3) Predigten (ed. 1521.) fol. 267. 2, a sq. — f. 269. 1, b. — 4) Ebds. f. 263. 2, b sq. — f. 297. 2, a. — 5) Bei *Pfeiffer,* S. 40. Z. 12 ff.

Gottes in ihm sich bewerkstellige. Eckhardt gibt diese Bedingungen in folgender Weise an. — Vor Allem muss der Mensch entsagen der Sünde in rechter und wahrer Busse. Die Sünde ist es, welche den Menschen von Gott trennt; diese Trennung muss zuerst aufgehoben werden, wenn der Mensch zur mystischen Vereinigung mit Gott gelangen soll [1]). Dazu bedarf der Mensch der göttlichen Gnade; denn sie allein kann die Sünde tilgen [2]); aber auch der Mensch muss alsdann Werke der Busse und Abtödtung vollbringen, um die Neigung zur Sünde in sich zu ertödten [3]). —Dann aber muss der Mensch sich auch abscheiden von allen äusserlichen Dingen, von aller Mannigfaltigkeit, welche in der äussern Welt sich kundgibt, und sich ganz in sich selbst zurückziehen und vereinfachen. „Wem nicht klein und als ein Nichts sind alle vergänglichen Dinge, der findet Gott nicht [4])." Soll Gott in den Menschen eingehen, dann müssen alle Creaturen aus ihm ausgehen. — Noch mehr. Der Mensch muss auch von sich selbst sich abtrennen; aus dem Ergossensein in die Mannigfaltigkeit seiner Seelenkräfte muss er in dem innersten Grunde seiner Seele, wo das „Fünklein der Vernunft" leuchtet, sich sammeln, und so aus dem Gebiete der der Zeitlichkeit unterworfenen Region seines Daseins sich erheben in jene ewige Region, wo das Licht des ewigen Bildes in ihm entzündet ist [5]). „Wenn wir alle Dinge und auch uns selbst sehen als ein Nichts, dann sehen wir Gott [6])."

Hat nun aber der Mensch in solcher Weise im Grunde seiner Seele sich gesammelt, dann muss er sich vollständig Gott lassen und nicht wirken. Die zweite Bedingung zur Gottesgeburt im Menschen ist die *Gelassenheit* [7]). Der Mensch soll sich gänzlich in Gott werfen und Gott allein in sich wirken lassen [8]). Er muss sich selbst ganz todt sein, um in Gott aufleben zu können [9]); er darf daher Nichts für sich selbst suchen; denn so lange er noch Etwas für sich selbst sucht, ist er noch nicht wahrhaft todt [10]). Sein eigener Wille muss gänzlich erloschen und der Wille Gottes an dessen Stelle getreten sein [11]), und zwar in der Art, dass der Mensch mit Freuden sogar den Verlust der Seligkeit und die Pein der Hölle ewig leiden wollte, wenn es der Wille Gottes wäre [12]). Die wahre Gelassenheit ist unbedingte Ruhe.

1) Ebdsd. S. 242. Z. 25 ff. S. 361. Z. 13 ff. — 2) Ebds. S. 218. Z. 7 ff. — 3) Ebds. S. 29. Z. 12 ff. — 4) Pred. (ed. 1521.) f. 243. 2 a. — 5) Ebds. f. 246. 2, b. — f. 248. 1, a sq. — f. 260. 2, b. — f. 267. 1, b. — f. 304. 1, a. — 6) Ebds. f. 243, 1, b. — f. 257. 1, b. — 7) Ebds. f. 282 1, a sq. — f. 307. 2, b sq. — 8) Ebds. f. 266, 1, b. — 9) Bei *Pfeiffer,* S. 465. Z, 22 ff. — 10) Pred. (ed. 1521.) f. 298. 2, b. — f. 282. 1, a sq. — 11) Ebds. f. 307. 1, a sqq.

12) Ebds. f. 251. 1, a. Aber so gottes will deyn will wirt, bistu siech, in gottes namen; stirbt deyn freundt, in gottes namen. Es ist eyn sicher wahrheit, und ist ein notwahrheit, und were das alle pein der helle und des fegfeuers, und alle pein der welt hieng daran, das wöllt er ewigklich leyden ymer in der pein

In dieser Ruhe soll der Mensch stille stehen und Gott allein in sich wirken lassen [1]). „Gott allein muss wirken; der Mensch folge nur und widerstehe nicht [2]).“ So muss der Mensch in sich selbst gänzlich zu nichte werden, soll er in Gott wahrhaft sein und leben [3]).

Wenn nun in solcher Weise der Mensch stille steht und unbeweglich, wenn jede eigene selbstische Thätigkeit aufgehört hat und reines Leiden an deren Stelle getreten ist, dann geht in dem Grunde der Seele ein himmlisches Licht auf; das Licht Gottes entzündet sich in dem Mittelpunkte der Seele [4]). In diesem Lichte offenbart Gott dem Menschen den ganzen Grund seiner Gottheit; Alles, was dieser Grund in sich schliesst, die ganze Natur, das ganze Wesen Gottes wird dem Menschen offenbar [5]). Die Seele verfliesst gleichsam in Gott [6]); ihr Wesen und Leben geht in das göttliche Wesen und Leben über; der Mensch wird Eins mit Gott, ja er wird Gott selbst; die Eigenschaften Gottes werden auch die seinigen: kurz, er tritt in den Stand der Vergottung ein [7]).

Dadurch nun, dass Gott in solcher Weise mit seinem ganzen Wesen in den gelassenen Menschen sich ergiesst und ihn in sich selbst unwandelt, wird der Mensch zum Sohne Gottes geboren. Und diese Wiedergeburt des Menschen in Gott ist dann eben selbst jene Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, in welcher, wie wir wissen, alles mystische Leben seinen Mittelpunkt und sein Ziel hat. Indem der Mensch zum Sohne Gottes geboren wird, wird in ihm auch der Sohn Gottes selbst geboren, und beide Geburten sind Eine Geburt. Und das ist in ganz eigentlichem Sinne zu nehmen. Der Mensch wird nicht geboren zum Sohne Gottes im Sinne der Adoption, wornach er blos ein filius adoptivus Dei würde, sondern er wird vielmehr dem Wesen nach dasselbe, was der Sohn Gottes ist, er wird filius Dei naturalis, und zwar derselbe filius

der helle mit gottes willen, und wöllte das ymer han für sein ewige seligkeit, und wöllte in gottes willen lassen unser lieben frauwen seligkeit, und alle ir volkommenheit und aller heiligen, und wöllte in ewiger pein und bitterkeit ymer me sein und möchte sich einen augenblick davon nit gekeren. f. 252. 1, b. — f. 282. 2, a. — f. 283. 1, b. — f. 290. 2, b sq.

1) Ebds. f. 248. 1, a. — 2) Ebds. f. 254. 1, b. — f. 268. 1, b. — 3) Ebds. f. 245. 1, a. — 4) Ebds. f. 262. 1, b. — 5) Ebds. f. 300. 2, a sq. — f. 313. 1, a. — 6) Ebds. f. 253. 2, a.

7) Ebds. f. 315. 1, a sq. Darumb wenn ich komm darzu, das ich mich gebild in nicht, und nicht gebilde in mich, und usstrag und usswirff was in mir ist, so mag ich gesetzt werden in das bloss wesen gotes, da muss alles das ussgetrieben werden, das gleichheit ist, das ich übergesetzt werd in got, und werde eins mit im, und ein substantz und ein wesen und ein natur. Und nachdem das diss geschehen ist, so ist nicht verborgen in got, das nit offenbar werde, oder das nit mein werd. Denn so werd ich weiss, mechtig, und alle ding als er und ein, und dasselb mit im. fol. 264. 1, a. — f. 270. 1, b.

Dei naturalis, welcher der ewige göttliche Logos ist. Daher wird denn auch der göttliche Logos im eigentlichen Sinne im Menschen geboren; wir haben hier nicht blos eine nachbildliche Geburt zur ewigen Geburt aus dem Vater, sondern vielmehr eine substantielle Geburt des göttlichen Logos im Menschen, eine emanente im Gegensatze zur immanenten Geburt. Eckhardt kann es nicht oft genug wiederholen, dass der Mensch derselbe Sohn Gottes sei durch die Wiedergeburt, wie das ewige Wort, und kein anderer, und zwar dem Wesen, der Substanz, der Natur nach [1]). Durch Gnade werden wir dasselbe, was er von Natur ist [2]); wir haben dasselbe Wesen, Schmecken und Verstehen, wie das göttliche Wort [3]); der Vater gebiert seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, als er ihn in der Ewigkeit gebiert, und nicht anders [4]); wir werden übergebildet in den Sohn und Ein Sohn [5]); zwischen der Seele des Menschen und dem Sohne Gottes ist gar kein Unterschied, so wenig, wie zwischen der Natur des Vaters und des Sohnes [6]). Wie das Brod in der Eucharistie in den Leib des Herrn verwandelt wird, in ganz gleicher Weise wird auch der Mensch in jener Geburt in den Sohn Gottes umgewandelt [7]). Nicht Adoptivsohn Gottes, sondern natürlicher Sohn Gottes wird er. Wie der Mensch seiner Idee nach, in so ferne er in dem göttlichen Logos ist, d. h. in so ferne er vom Vater ewig im Logos gedacht und ausgesprochen wird, Eins mit diesem Logos, und in so ferne natürlicher Sohn Gottes in dem Logos ist [8]), so wird er auch in der Wiedergeburt, da er völlig eingeht in Gott und mit ihm Eins wird, wiederum natürlicher Sohn Gottes. Wie das Feuer Alles, was ihm zugethan wird, in sich verwandelt, so werden auch wir in der Gottesgeburt in Gott verwandelt, so dass Gott in uns nichts mehr erkennt, als seinen Sohn [9]). „Wenn die Seele kommt in das Bild und sich findet im Bilde, so findet sie in dem Bilde Gott, und so wird sie Gott gleich; sie wird Eins mit ihm, nicht eingeschlossen, nicht vereinigt, sondern beide sind Eins [10])." Es ist eine vollkommene Umwandlung der Seele in den Sohn Gottes, und nur unter der Bedingung, dass sie in den Sohn Gottes umgewandelt wird, kann sie den heiligen Geist empfangen [11]).

1) Ebds. f. 260. 2, b sq. Da der vatter seynen sun in mir gebirt, da byn ich der selb sun und nitt eyn ander.... Das wort vatter tregt in sich ein lauter geberen und sun zu habende, darumb seind wir hie in disem sun der selb sun.

2) Bei *Pfeiffer*, S. 465. Z. 20 f. — S. 512. Z. 10 ff. — 3) Pred. (ed. 1521.) f. 314. 2, a sq. — 4) Ebds. f. 304. 2, b sq. — f. 297. 2, a. — 5) Ebds. f. 309, 1, a. — 6) Ebds. f. 284. 2, b. — 7) Ebds. f. 305. 1, a. — 8) Ebds. f. 289. 2, a sq. — f. 304. 2, b sq. — f. 289. 2, b. — f. 309. 1, b. — 9) Ebds. f. 305. 1. b. — 10) Ebds. f. 246. 2, a.

11) Ebds. f. 263. 2, a sq. Nyemant hat den heiligen geist, er sei denn der eingeborne sun.... Also ist dem menschen, der do ist der eingeborne sun, dem bleibet der heilig geist wesentlich.

Dabei ist nun aber weiter noch zu bemerken, dass diese Gebärung des Sohnes Gottes im Menschen von Seite Gottes durchaus keine freie That ist, so wenig als die immanente Geburt des Sohnes aus dem Vater in Gott. — „In demselben Spruch," sagt Eckhardt, „da Gott sich selber spricht in sich selber, in demselben spricht er sich in die Seele [1])." Wie daher das erste Sprechen nicht ein freies ist, so auch nicht das letztere. Wenn der Mensch in der wahren Gelassenheit Gott die Stätte bereitet hat, so *muss* Gott in ihm sein Werk wirken, „es sei ihm lieb oder leid; sein eigenes Wesen zwingt ihn dazu [2])." „Darum ruhet der Vater nimmer, er jaget und treibet allzeit dazu, dass sein Sohn in mir geboren werde [3])." „Es ist eine sichere Wahrheit, dass Gott also noth ist, dass er uns suchet, recht als ob alle seine Gottheit daran hänge, als sie auch thut; und Gott mag unser als wenig entbehren, als wir seiner [4]);" ja es ist ihm nothwendiger, uns zu geben, als es uns noth thut, von ihm zu empfangen [5]). Deshalb sehnt sich der Vater so sehr nach der Geburt seines Sohnes in uns, „dass ihm so recht ist, als wollte in dieser Sehnsucht sein göttliches Wesen zerbrechen und zu nichte werden an ihm selbst; denn, wie schon gesagt, sein Wesen hängt daran, dass der Sohn geboren werde in der Seele [6])." „Ich will daher dessen Gott nimmer gedenken, dass er mich lieb hat," sagt Eckhardt; „denn er mag es nicht lassen, er wolle oder nicht; seine Natur zwingt ihn dazu [7])."

Wie endlich Gott seinen Sohn in der Seele gebiert, so ist hinwiederum auch die Seele mitgebärend den Sohn. Sie gebiert sich selbst zum Sohne Gottes in der ewigen Kraft des Vaters [8]). Wie Gott seinen Sohn in mich gebiert, sagt Eckhardt, so gebäre ich ihn wiederum in den Vater. Von dem ich geboren bin, den gebäre ich wieder [9]). „Und als dick so die Geburt in der Seele geschieht, als dick gebiert sie den eingebornen Sohn [10])."

Halten wir hier inne und blicken wir zurück auf diese ganze Theorie der Gottesgeburt im Menschen, so kann man ein für allemal nicht läugnen, dass hier der pantheistische Gedanke offen hervortritt. Wird der Mensch durch die Wiedergeburt in der Weise Eins mit Gott, dass er nicht mehr filius adoptivus, sondern filius naturalis Gottes, ein und dasselbe dem Wesen nach mit dem göttlichen Logos ist, dann

1) Ebds. f. 269. 1, a.

2) Ebds. f. 260. 2, b. Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen Verstentnuss, und also gebirt der vatter seinen sun in der sele als in seiner natur, und gebirt in der sel zu eigen, und sein wesen hanget daran, das er in der sel gebere seinen eyngebornen sun, es sei ihm lieb oder leid.

3) Ebds. f. 245. 1, b sqq. — 4) Ebds. f. 252. 2, b. — 5) Ebds. f. 261. 1, a. — f. 309. 1, b. — 6) Ebds. f. 301. 2, a. — f. 313. 1, a. — 7) Ebds. f. 254. 2, b. — 8) Ebds. f. 296. 2, b. — f. 297. 2, a. — 9) Ebds. f. 256. 1, a. — f. 268. 1, b. — 10) Ebds. f. 284. 2, a. — f. 285. 1, a.

ist der Mensch in das göttliche Sein, in das göttliche Leben hineingezogen: und das ist eben der pantheistische Gedanke. Deshalb wurde denn auch diese Lehre Eckhardts von der kirchlichen Auctorität censurirt[1]. Rechnet man noch dazu, dass diese Geburt des Sohnes Gottes im Menschen als etwas Nothwendiges von Seite Gottes gefasst wird, weil sein Wesen daran hängt, dass sein Sohn im Menschen geboren werde, dann erscheint uns der Mensch hier als ein nothwendiges Organ zur vollkommenen Selbstverwirklichung Gottes[2]. Mit Recht kann dann der Mensch als ein nothwendiges Beiwort zum göttlichen Hauptworte bezeichnet werden[3]. Der Sohn Gottes gelangt erst in dem Menschen und durch denselben zur vollendeten Wirklichkeit, und da der Vater erst durch den Sohn den Geist geistet, so ist auch der Geist nur in so ferne vollkommen wirklich, als er in Folge der Geburt des Sohnes Gottes in der Seele des Menschen aufleuchtet, und nun von dem Grunde der Seele aus seine Werke zu wirken beginnt. „Des Vaters Wesen,“ sagt Eckhardt, „ist es, dass er den Sohn gebäre, und also ist es des Sohnes Wesen, dass er geboren werde, *und dass ich in ihm geboren werde;* und also ist es auch des heiligen Geistes Wesen, dass ich in ihm verbrannt werde und in ihm zumal verschmolzen werde, und allzumal Liebe werde in ihm[4].“ Und weiter heisst es: „Da bin ich Eins mit dem Sohn; er mag mich nicht ausschliessen; und da in diesem Werke (in der Geburt des Gottessohnes in der Seele) da empfängt der heil. Geist sein Wesen und Werden von mir als von Gott. Warum? Da bin ich Gott; nimmt er es von mir nicht, so nimmt er es von Gott nicht. Er mag mich in keiner Weise ausschliessen[5].“ Es kann Niemanden entgehen, dass diese Aussprüche den Gedanken eines theogonischen Processes nahe legen, welcher durch die Welt vermittelt ist und im Menschen sich abschliesst, in so fern im Menschen Gott zu seiner vollendeten Wirklichkeit in seinem trinitarischen Leben gelangt. Wir wollen nicht sagen, dass Eckhardt dieser Lehre principiell gehuldigt hat, aber wir sehen, wie er von den gefährlichen Obersätzen seines Systems aus unwillkürlich durch die Macht der Consequenz zu solchen Folgesätzen fortgetrieben wird, welche ihre ausreichende wissenschaft-

1) *Denzinger,* Enchir. prop. 437. 447—449.

2) Pred. (ed. 1521.) f. 254. 2, a. Bezeichnend ist hiefür besonders die folgende Propositinn (*Denzinger,* prop. 440.): „Quidquid divinae naturae proprium est, id totum hominis justi proprium esse. Quamobrem illum operari, quidquid Deus operatur: una cum ipso coelum et terram creasse, Verbum aeternum generare: *Denique Deum sine ipso nihil facere posse.*

3) Pred. (1521.) f. 288. 1, b sq. — Niene, sagt Eckhardt f. 254. 2, a., ist Got, als eigentlich got, als in der sel. In allen creaturen ist etwas gotes, aber in der sel ist gott göttlich, wann sy ist sein ruwstatt.

4) Ebds. f. 245. 2, b. — 5) Ebds. f. 251. 1, a.

liche Erklärung nur in dem Princip eines pantheistisch-theogonischen Processes finden können.

§. 287.

Fragen wir nun weiter, wie es sich nach dieser Lehre mit der historischen Menschwerdung des Sohnes Gottes verhalte, so hält Eckhardt die historische Menschwerdung Gottes in Christo fest. Das Göttliche und Geschöpfliche müssen miteinander vermittelt, vereinigt werden, und das geschieht durch die gottmenschliche Person Christi [1]). In so ferne ist Christus der erste Mensch, und als solcher der Zweck der ganzen Weltschöpfung. „Gott sprach: wir machen den Menschen. Warum sprach Gott nicht: wir machen die Menschheit? Christus einigte doch an sich die Menschheit? Mensch und Menschheit hat Unterschied. Wenn man spricht: Mensch, so versteht man eine Person; wenn man spricht: Menschheit, so versteht man aller Menschen Natur. Die Meister sprechen, was Natur sei. Sie ist ein Ding, das Wesen empfahen mag. Darum einigte Gott die Menschheit an sich, und nicht einen Menschen. Es steht in dem Buch Moses geschrieben, das Adam wäre der erste Mensch, den Gott je schuf. Und ich sprich, dass Christus wäre der erste Mensch, den Gott je schuf. Also wie? Es sprichet ein Meister: Das erste in der Meinung ist das Letzte von den Werken. Da ein Zimmermann will ein Haus machen, das erste in der Meinung ist das Dach, und ist das letzte von dem Hause [2])." Der Sohn Gottes wäre mithin auch dann Mensch geworden, wenn Adam nicht gefallen wäre [3]).

Aber eben weil in Christo die Menschheit mit Gott geeinigt worden, darum können wir alle nur durch Christum zur Einigung mit Gott gelangen. Durch Christi Gnade allein können wir wiedergeboren werden, kann die Gottesgeburt in uns und mit uns sich vollziehen [4]). „Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich Gott geboren würde derselbe [5])."

Allein wenn wir selbst in der Wiedergeburt Söhne Gottes werden, nicht blos durch Adoption, sondern der Natur nach; wie unterscheidet sich dann noch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christo von der Menschwerdung Gottes in uns? Eckhardt spricht sich über diese Frage in der Art aus, dass der Unterschied zwischen beiden ihm unter der Hand zerrinnt. Er sagt ausdrücklich, dass wir alles das ohne Ausnahme sämmtlich besitzen, was Gott Christo dem Gottmenschen zugetheilt hat [6]). Wir sind, wenn wir nach der wahren Heiligkeit

1) Bei *Pfeiffer*, S. 522. Z. 1 ff. — 2) Ebds. S. 250. Z. 16 ff. — 3) Ebds. S. 591. Z. 38 ff. — 4) Ebds. S. 356. Z. 24 ff.

5) Pred. (ed. 1521.) f. 270. 1, b. — f. 263. 2, a. — f. 385. 2, b. Ich bin euch Mensch worden; seind in mir nit gött, so thuet ir mir unrecht.

6) Ebds. f. 251, 1, b. — f. 266. 2, a.

streben, ebenso Gottmenschen wie er[1]). Was die heilige Schrift von Christo sagt, das kann von jeglichem heiligen Menschen gesagt werden. Ja, die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in der Seele ist Gott werther, als seine Geburt aus Maria[2]). Die Aussprüche der heiligen Schrift, welche von der Menschwerdung Gottes und von der Geburt Christi handeln, sollen vielmehr auf die geistliche Geburt des Sohnes Gottes im Menschen gedeutet werden, als auf den historischen Christus[3]). — Das Ganze kommt darauf hinaus, dass der eigentliche Christus der vergottete Mensch ist. Der historische Christus ist eigentlich nur das Ideal für den vergotteten Menschen, weil ja jeder einzelne zur gleichen Stufe der Gottsohnschaft emporsteigen kann, auf welcher Christus gestanden ist[4]). Daher wurden denn auch diese christologischen Lehrsätze Eckhardts von der kirchlichen Auctorität verworfen[5]).

Gehen wir weiter. Dadurch, dass der Mensch zur Stufe des mystischen Lebens sich erhebt, erlangt er erst seine wahre Freiheit. „Gott zwingt den Willen nicht," sagt Eckhardt, „sondern er setzt ihn vielmehr in Freiheit, also dass er nichts anders will, denn das Gott selber will. Und der Geist mag nichts anders wollen, denn was Gott will: und das ist nicht seine Unfreiheit; es ist seine eigentliche Freiheit. Denn Freiheit ist, dass wir nicht gebunden sind, dass wir also frei und lauter und also unvermengt seien, als wir waren in unserm ersten Ausfluss, und da wir gefreiet wurden in dem heiligen Geiste[6])." „Der gerechte Mensch," heisst es an einer andern Stelle, „dienet weder Gott noch den Creaturen; denn er ist frei, und je näher er der Gerechtigkeit ist, desto mehr ist er die Freiheit selber[7])." Gott allein ist es ja, welcher im Menschen wirkt, und gerade darin, dass der Mensch Gott allein in sich wirken lässt, besteht seine wahre Freiheit.

Eine weitere Folge des Eintrittes des Menschen in das mystische Leben besteht darin, dass er von aller Sünde befreit und in dem Guten gefestigt wird. In dem Masse, sagt Eckhardt, als der Mensch kommt in eine Gleichheit mit Gott, dass ihm Gott also lieb wird, dass

1) Ebds. f. 270. 1, b. — f. 263. 2, a. — 2) Ebds. f. 255. 2, a.

3) Ebds. f. 267. 1, a. Gott hat gesant seinen eingebornen sun in die welt. Das sollent ir nit versteen für disse usswendige welt, als er mit uns ass und tranck. Ir sollent es versteen für die innere welt. Als warlich der vatter in seiner einfeltigen natur gebirt seinen sun natürlichen, als warlich gebirt er in in des geistes innigstes, und diss ist die innere welt.

4) Vgl. Ebds. f. 291. 2, a.

5) *Denzinger*, Enchiridion, prop. 11. 12. Quidquid Deus Pater Filio suo unigenito in natura humana dedit, hoc totum (inquiebat Eckhardus) mihi dedit. Nihil excipio, nec unionem, nec sanctitatem. — Quidquid sacra Scriptura de Christo dicit, id omne de quovis homine sancto vere dici.

6) Pred. (ed. 1521.) f. 263. 1, a sq. — f. 265. 2, b. — 7) Ebds. f. 274. 1, a.

er sein eigenes Selbst verläugnet und das seine nicht sucht in der Zeit noch in der Ewigkeit: in demselben Masse wird er auch ledig aller Sünde und seines Fegfeuers, und hat er auch aller Menschen Sünde gethan. Denn wie ein Tropfen ist gegen das Meer, also ist aller Menschen Sünde gegenüber der grundlosen Güte Gottes [1])." Darum braucht er dann seine Sünden auch gar nicht mehr zu bereuen, braucht gar nicht mehr zu wünschen, dass er sie nicht begangen haben möchte [2]). — Die Festigung im Guten geht dann mit dieser Entsündigung Hand in Hand. „Der Mensch, der da steht in Gottes Willen und in Gottes Minne, dem ist lustig ,alle Ding zu thun, die Gott lieb sind, und alle Ding zu lassen, die wider Gott sind. Und es ist ihm als unmöglich, ein Ding zu lassen, das Gott gewirkt will haben, als ein Ding zu thun, das wider Gott ist. Recht als dem seine Beine gebunden wären, als unmöglich dem wäre zu gehen, als unmöglich wäre dem Menschen, eine Untugend zu thun, der in Gottes Willen ist [3])." Es ist ihm ebenso unmöglich, sich von Gott zu kehren, als es Gott unmöglich ist, sich von seiner Gottheit zu kehren [4]). Er besitzt nicht mehr blos die Tugend; er ist vielmehr die Tugend selbst; die Tugend ist ihm wesentlich geworden [5]). Selbst wenn Gott nicht gerecht wäre, würde der Gerechte doch die Gerechtigkeit lieben [6]), ja selbst wenn Gott Untugend geböte, würde er doch tugendhaft sein [7]).

Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als würde demjenigen, welcher in der Liebe Gottes gefestigt ist, nun Alles zu thun erlaubt sein, wozu ihn seine Begierde treibt. Nein, wer Böses thut, der steht nicht in Gottes Liebe. „Es sprechen etliche Menschen," sagt Eckhardt: „Habe ich Gott und Gottes Freiheit, so mag ich wohl thun Alles, das ich will. Dies Wort verstehen sie unrecht. Dieweile du irgend ein Ding vermagst, das wider Gott ist und sein Gebot, so hast du Gottes Minne nicht; du magst die Welt wohl betrügen, als habest du sie [8])." Dem Antinomismus der Begharden will sich also Eckhardt nicht anschliessen.

Dagegen können die äussern Werke bei Eckhardt nicht zu ihrer vollkommenen Berechtigung kommen. Allerdings will Eckhardt dieselben nicht geradezu fallen lassen. „Und wollen etliche Leute," sagt er, „dazu kommen, dass sie der Werke ledig seien. Ich spreche: das kann nicht sein. Nach der Zeit, da die Jünger empfingen den heiligen Geist, da fingen sie erst an, Tugenden zu wirken. Davon, da Maria sass zu den Füssen des Herrn, da lernte sie, wann sie war allererst in die Schule gesetzt, und lernte leben. Aber darnach, da Christus

1) Ebds. f. 317. 1, b. — 2) Propp. Eckhard. damn. bei *Denzinger,* Enchir. prop. 14. — 3) Pred. (ed. 1521.) f, 263. 1, a. — 4) Ebds. f. 252. 1, b. — 5) Ebds. f. 272. 2, a. cf. f. 386. 1, b. — 6) Ebds. f. 308. 1, b. — 7) Ebds. f. 263. 1, a sq. — 8) Bei *Pfeiffer,* S. 232. Z. 27 ff.

zu Himmel fuhr, und sie den heiligen Geist empfing, da fing sie allererst an zu dienen, und ward eine Dienerin der Jünger. So die Heiligen zu Heiligen werden, dann fangen sie an, Tugenden zu wirken, wann denn sammeln sie sich den Hort ewiger Seligkeit [1]." Allein wenn auch die Werke nicht gänzlich beseitigt werden sollen, so wird doch der Werth derselben von Eckhardt im Interesse der mystischen Innerlichkeit sehr herabgestimmt. Es sind nicht weniger als vier diese Materie betreffende Sätze, welche von der kirchlichen Auctorität aus Eckhardts Schriften ausgezogen und censurirt wurden [2]. Das Hauptgewicht wird von ihm immer auf das innere Werk gelegt. „Die Ruhe des Gerechten in Gott," sagt er, „ist besser als alle Werke, welche je gewirkt worden [3]." Nicht an äussern Werken darf es sich der Mensch genügen lassen; denn sie sind alle todt und werthlos, selbst wenn Gott den Menschen dazu anrührte und bewegte [4]. Sollen die Werke des Menschen leben, dann muss Gott denselben anrühren in dem Allerinnersten der Seele, inwendig in ihrem Grund [5]. Wer in dieser mystischen Berührung mit Gott steht in der Liebe, dem gehören von selbst alle Werke der Christenheit an; es ist, als ob er selbst sie alle verrichtet hätte [6].

Also nur als Aeusserungen des inneren mystischen Lebens der Liebe haben die Werke einen Werth; wer auf die Stufe der Gottessohnschaft in der mystischen Liebe nicht emporgestiegen ist, der mag immerhin äussere Werke thun; aber sie haben dann höchstens einen Werth als Vorbereitungen für das mystische Leben. — Sollen sie aber Aeusserungen des innern mystischen Lebens der Liebe sein, dann müssen sie auch ganz interesselos gewirkt werden. Der Mensch darf in seinen Werken keinen Zweck, kein Gut für sich suchen; vielmehr muss er ohne alles Warum handeln; er muss das Gute thun, weil es gut ist, ohne auf einen andern Zweck, ja sogar ohne auf den Himmel und auf die ewige Seligkeit es abzusehen [7]. Wer um Lohn wirkt, der sündigt [8].

So gelangt denn der Mensch auf dem Wege der innern mystischen Gottesgeburt zur Ruhe in Gott, und diese Ruhe in Gott ist

1) Ebds. S. 53. Z. 23 ff.

2) Bei *Denzinger,* op. cit. prop. 443—446. Deus non praecepit actum exteriorem. — Actus exterior non est proprie bonus, nec Deus proprie ipsum operatur. — Afferamus (ajebat) fructum actuum, non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur. — Deus animas amat, non opus externum.

3) Pred. (ed. 1521.) f. 248 2, a. Ein einiger anblick zu verstand der blossheit, die Gott ist, der einiget die sel mer zu gotte, denn sie geeingt möchte werden von allen den werken, die die heilige Christenheit yn gewürcket von aussen.

4) Ebds. f. 245. 1, b. — 5) Ebds. f. 245. 1, b. — 6) Ebds. f. 243. 1, b. — 7) Ebds. f. 244. 2, b, — f. 263. 1, a sq. — f. 267. 1, a sq. — f. 289. 1, a. — f. 304. 1, b. — f. 308. 2, a. — 8) Ebds. f. 245. 1, a.

seine höchste Seligkeit[1]). Dabei bleibt es jedoch nicht bewendet. Wie der Mensch in Gott zur Ruhe gelangt, so gelangt hinwiederum auch Gott im Menschen durch die Gottesgeburt zur Ruhe, und diese Ruhe ist auch seinerseits zugleich seine höchste Seligkeit[2]). Die höchste Absicht Gottes in all seinem Thun und Wirken ist seine Ruhe im Menschen[3]), und das höchste Ziel des Menschen ist seine Ruhe in Gott. Beide Absichten werden erreicht in der Geburt des Gottessohnes in der Seele. In dieser Geburt wird der Mensch beseligt, und wird Gott erfreut, ja „durchfreut"[4]). Der Mensch ist selig in Gott und Gott ist selig im Menschen. „Der Gerechten Seligkeit und Gottes Seligkeit ist Eine Seligkeit; denn da ist der Gerechte selig, da Gott selig ist"[5]).

Es unterliegt keinem Zweifel: der Mensch ist in diesem System zu einer schwindelnden Höhe emporgehoben; sein inneres Leben ist fast ganz in das Leben Gottes hineingezogen; die Endlichkeit und Creatürlichkeit des vergotteten Menschen schwindet auf das engste Mass zusammen. Aber diese übermässige Erhebung des Menschen ist doch andererseits wieder nur möglich dadurch, dass die Selbstständigkeit und der selbstständige Werth der Menschennatur in gleichem Grade verringert wird. Wenn Gott erst im Menschen zur vollen Seligkeit gelangt, dann ist der Mensch in Wahrheit nur ein nothwendiges Beiwort zu dem göttlichen Hauptwort, und hat nur einen Werth als solches Beiwort. Er ist das Organ der Selbsterhebung Gottes zur vollendeten Glückseligkeit. Wenn der Mensch gerade dadurch zu seiner höchsten Lebensstufe gelangen soll, dass er an sich selbst gänzlich zu nichte wird, und in sich selbst gänzlich erblindet[6]): dann hat ja seine ganze Creatürlichkeit zuletzt keinen anderen Zweck, als sich selbst aufzuheben, damit aus dieser Selbstnegation die Blüte des göttlichen Lebens und der göttlichen Seligkeit emporsprosse. Das ist die ganze Bedeutung des Menschen; einen selbstständigen Zweck für sich selbst hat er eigentlich nicht.

Aber freilich gelangt der Mensch hienieden nie vollständig dazu, dass er sein enges creatürliches Sein gänzlich abstreift. Damit also doch das mystische Leben eine Aussicht auf Vollendung habe, muss ihm das Ziel seiner Vollendung in einem jenseitigen Leben vorgesteckt werden. Diess führt uns auf Eckhardts Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

1) Ebds. f. 246. 1, a. — f. 268. 2, a. — 2) Ebds. f. 292. 1, a.

3) Ebds. f. 292. 1, a. Der das got beneme, das er nit ruwete in der sele, der benem im seine gotheit. Wann er suchet ruw in allen Dingen. Wann göttlich natur das ist ruw.

4) Ebds. f. 244. 2, b. — 5) Ebds. f. 245. 1, a. — 6) Ebds. f. 243. 2, b sq. f. 306. 1, b.

Die Seele, sagt Eckhardt, ist in den Leib gekommen zum Zwecke ihrer Läuterung [1]). Aber der Leib ist in einem gewissen Grade ein Hinderniss ihres höhern Lebens, ebenso wie die äussern Creaturen in ihrer Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit [2]). Dieses Hinderniss soll die Seele durch die mystischen Uebungen überwinden, um es endlich im Tode völlig abzustreifen. Aber nicht blos vom Leibe muss die Seele sich befreien, sondern auch ihre Kräfte, selbst Vernunft und Wille muss sie so zu sagen von sich abstreifen, um in jenen lautern Grund einzugehen, welcher ihr eigentliches Wesen bildet [3]). Mit und in diesem Grunde wirft sie sich dann endlich ganz in den Grund Gottes, um in diesem göttlichen Grunde ewig zu verharren. Darin besteht ihre Unsterblichkeit. Nicht die Seele nach ihren Kräften ist das unsterbliche in uns, sondern nur der Grund der Seele, welcher göttlich ist [4]). Wie die Wasser unter der Erde aus dem Meere ausströmen und dann über der Erde wieder in dieses zurückströmen, so ist auch die Seele von Gott ausgegangen und kehrt wieder in dessen Grund zurück. Aber wie gesagt, nur der Grund der Seele kann wieder in den Grund Gottes zurückkehren. „Denn Alles, was die Verständniss begreifen mag, und Alles, was die Begehrung begehren mag, das ist ja Gott nicht. Wo die Verständniss und die Begehrung endet, da ist es finster, da leuchtet Gott. Da thut sich jene Kraft in der Seele auf, die weiter ist, denn der weite Himmel, der da unglaublich weit ist, und also weit, dass man es nicht aussprechen mag; und diese selbe Kraft ist noch weiter [5]).“ Nicht jenes Selbstbewusstsein also, welches im Menschen durch die Vernunft bedingt ist, wird von der Seele in's Jenseits mit hinübergetragen, sondern nur jenes mystische Selbstbewusstsein, welches daraus entspringt, dass die Seele in das Meer des göttlichen Grundes eintaucht und in demselben sich so zu sagen zur Unendlichkeit erweitert. Die Seele geht unter in dem unendlichen Meere des göttlichen Wesens, ohne jedoch die höhere mystische Ichzeit zu verlieren; diese bleibt unbeeinträchtigt, und gerade darin besteht das Wesen der persönlichen Unsterblichkeit.

Wir sehen, das Aeusserste will diese Mystik nicht. So weit auch die Seele nach ihrem eigentlichen Wesen in das göttliche Wesen hineingezogen ist: — ihr Wesen soll sie doch auch im Jenseits als ein besonderes nicht verlieren. Der Grund der Seele ist etwas unmittelbar göttliches, nur in so weit die Seele in bestimmten Kräften sich offenbart und thätig ist, ist sie creatürlich. Wenn also die Creatürlichkeit, die Begränztheit abgestreift werden soll, damit die Seele im göttlichen Grunde untergehe, so sollte man glauben, dass mit der Abstreifung aller Creatürlichkeit und Begränztheit auch alles persön-

1) Ebds. f. 279. 1, b. — 2) Ebds. f. 275. 2, b. — f. 313. 1, a. — 3) Ebds. f. 279. 1, b sq. — 4) Ebds. f. 273. 1, a. — 5) Ebds. f. 267. 2, b.

liche Selbstbewusstsein sich aufheben, und eine totale Auflösung des Seelengrundes in der Allgemeinheit des göttlichen Grundes erfolgen müsste. Folgerichtig wäre dieses; aber so weit will diese Mystik nicht gehen. Das Ich soll um jeden Preis, auch im zukünftigen Leben, gerettet werden. Wir wollen diese Mystik darüber nicht tadeln. Es zeigt sich daraus, dass sie entschieden auf christlichem Boden bleiben will, und dass sie keineswegs auf gleiche Linie gestellt werden darf mit der modernen Begriffsphilosophie, welche den Untergang des Individuellen im Allgemeinen für den Augenblick des Todes in Aussicht stellt. Allein dass man daraus schliessen dürfe, es sei nur ein Schein des Pantheismus, welcher in dieser Mystik uns entgegentritt, glauben wir denn doch nicht annehmen zu dürfen. Die Lehrsätze, welche hier aufgestellt werden, lauten, wie wir gesehen haben, zu bestimmt, als dass sie gänzlich von pantheistischen Voraussetzungen freigesprochen werden könnten. Es ist nicht positiver Irrthum — das gestehen wir gerne zu, — welcher unsere Mystik zu solchen Lehrsätzen trieb; aber es ist eine mystische Ueberschwenglichkeit, welche nicht kräftig genug war, um die rechte Grenzlinie einzuhalten, und daher diese Grenzlinie in mancher Beziehung überschritt. Gerade darum sah sich denn auch die Kirche genöthigt, gegen dieselbe einzuschreiten, und die irrthümlichen Auswüchse zu signalisiren, welche aus dieser Mystik hervorgegangen sind.

Meister Eckhardt ist mit seiner Mystik nicht allein geblieben; dieselbe fand, wie es in der Natur der damaligen Verhältnisse lag, eine Menge von Anhängern. Eckhardt hat eine eigentliche mystische *Schule* begründet, welche, was ihre Bedeutsamkeit betrifft, kaum hinter den grossen philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters zurücksteht. Es wird unsere Aufgabe sein, den Hauptvertretern dieser von Eckhardt begründeten mystischen Schule unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

2. Johannes Tauler.

§. 288.

In die Reihe jener Mystiker, welche in die Fussstapfen Eckhardts eintraten, gehört ganz besonders Johannes Tauler. Er bewegt sich in dem nämlichen Ideenkreise, ja in den nämlichen Ausdrücken, wie Eckhardt, und wenn er auch in manchen Beziehungen sich nicht so scharf und entschieden ausdrückt, wie Eckhardt, ja manchmal die verfänglichen Ausdrücke des letztern mildert, so sind und bleiben die Grundgedanken bei beiden doch dieselben.

Johannes Tauler ward geboren um das Jahr 1290, wahrscheinlich zu Strassburg. Er war der Sohn wohlhabender Aeltern, und hätte vom väterlichen Erbe leben können; aber seine Herzensneigung zog ihn zum geistlichen Stande und in's Kloster. Er wurde um 1308 in das Predigerkloster seiner Vaterstadt aufgenommen. Seine theologi-

schen Studien machte er zu Paris in dem Dominicanerkloster zu St. Jacob, wo früher auch Meister Eckhardt gelehrt hatte. Später kehrte er nach Strassburg zurück, und scheint dort den Meister Eckhardt noch angetroffen und mit ihm Umgang gepflogen zu haben. Die mystischen Bestrebungen traten damals mächtig in den Vordergrund. Wir finden den ganzen Rhein hinab von Constanz und Basel bis Cöln und die Niederlande eine Reihe berühmter Vertreter der mystischen Richtung, ganze Genossenschaften, welche sich ausschliesslich der Pflege des mystischen Lebens widmeten. Die Wirrnisse der Zeit, die Streitigkeiten zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayer, der schwarze Tod, welcher damals Tausende binnen kürzester Zeit hinwegraffte, mannigfache Kriegsnoth, mochten als äussere Ursachen dazu das Ihrige beigetragen haben. Es bildete sich der Bund der sogenannten „wahren Gottesfreunde," welche sich also im Gegensatze zu den seit Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu Cöln und in Schwaben aufgetretenen „Brüdern vom freien Geiste" nannten, indem sie der Zügellosigkeit der letztern entgegenzutreten sich zum Ziele setzten. Ihr Stifter war ein gewisser Nicolaus von Basel, welcher später als Ketzer zu Vienne verbrannt wurde. Aeusserlich blieben diese „Gottesfreunde" zwar in der Kirche; aber in ihren mystischen Lehren schlossen sie sich innig an Eckhardt an, und theilten dessen Irrthümer. Diesem Bunde gehörte sehr wahrscheinlich auch Tauler an, wenn er gleich in manchen Lehrpunkten vielleicht nicht so weit ging, wie seine Genossen. Wir finden ihn im Verlaufe seines Lebens zu Strassburg, Basel und Cöln in Wirksamkeit, überall durch seine mystischen Predigten das Volk an sich ziehend. Doch die Opposition, in welche die „Gottesfreunde" zur kirchlichen Auctorität traten, theilte sich auch ihm mit. Er setzte sich über Bann und Interdict hinweg, und lehrte die Verachtung der kirchlichen Censuren auch seine Zuhörer. Clemens VI. liess seine und seiner Anhänger Bücher verbrennen; aber er ging deshalb von seinen Grundsätzen nicht ab, und schrieb noch mehr, als zuvor. Dieser Oppositionsgeist begleitete ihn bis zu seinem Lebensende. Er starb im Jahre 1361 zu Strassburg in einem Gartenhause des Nonnenklosters zum St. Claus in den Linden, woselbst seine Schwester lebte. —

Gehen wir nun auf Taulers Lehre selbst ein, so begegnet uns auch bei ihm die Eckhardt'sche Unterscheidung zwischen Gott und dem Grunde in Gott. Der tiefste Grund des göttlichen Wesens, sagt Tauler, in welchem Gott einfältige Einheit ist, muss von den göttlichen Personen unterschieden, und als eine unbegreiflich wilde Wüste, als eine unaussprechliche Finsterniss, die aber doch wieder das wahre wesentliche Licht Gottes ist, bezeichnet werden[1]). Indem dann der

1) Taulers Predigten (Basel 1521.) fol. 30. pag. 1. col. a.

Vater einblickt in diesen Grund, gebiert er den Sohn[1]), und geht endlich aus beiden der heilige Geist hervor. Ebenso schliesst sich Tauler an Eckhardt an in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zu den geschöpflichen Dingen, in so ferne letztere ihrer Idee nach gefasst werden. Gott ist das absolut erfüllte allgemeine Sein, welches als solches alle besondern Dinge ununterschieden in sich schliesst „Gott ist alle Dinge," sagt Tauler, „und alle Dinge sind in Gott Gott selbst[2])." Das Hervortreten dieser Dinge aus der Einheit des göttlichen Wesens in die getheilte Wirklichkeit ist dann wiederum bedingt durch das Uebermass der göttlichen Güte. „Wegen des überschwenglichen Reichthums seiner Güte mochte Gott sich nicht innehalten, sondern er musste sich ausgiessen und gemeinsam machen[3])." Daher hat sich Gott „ausgegossen und eingegossen in die Creatur[4]);" er ist somit in allen Dingen „wesentlich, wirklich, gewaltiglich, und ist ihnen mehr inne, als die Dinge sich selbst und natürlicher[5])." —

„Der Mensch," lehrt Tauler weiter, „ist recht, als ob er drei Menschen sei, und ist doch nicht mehr, denn Ein Mensch. Der eine ist der auswendige, thierische, sinnliche Mensch. Der andere ist der inwendige, vernünftige Mensch mit seinen vernünftigen Kräften. Der dritte Mensch ist das Gemüt, der alleroberste Theil der Seele. Und diess alles ist Ein Mensch[6])." Demgemäss wird denn auch in der Seele ein Dreifaches unterschieden. „Drei Dinge sind hier (in der Seele), das eine klebet an der Natur in Fleisch und Blut, als die leiblichen Sinne und die Sinnlichkeit. Das andere ist die Vernunft. Das dritte endlich eine lautere blosse Substanz der Seele[7])."

Diese Unterscheidung vorausgesetzt, legt Tauler, wie sich nicht anders erwarten lässt, das Hauptgewicht auf das Gemüt. Er nennt diesen obersten und vornehmsten Theil der Seele auch das „Fünklein der Vernunft[8])." Das Gemüt ist, wie er sich ausdrückt, das lauterste, edelste und subtilste in der Seele, es ist das innerste Wesen, die lauterste Substanz derselben, — es ist ihr „Grund"[9])." Dieser Grund ist der Seele selbst verborgen, sie besitzt „weder Verständniss noch Wissen darum." Kein Ding ist der Seele unbekannt, als sie selbst[10]). Dieser Grund der Seele ist aus dem Grunde Gottes herausgeflossen, wie alle andern Dinge[11]). Er kann daher nur von Gott berührt wer-

1) Ebds. f. 4. p. 1. col. a. Gott der vatter hat ein volkommen ynsehen in sich selber, und abgründiges durchkennen sich selbs mit im selber nit mit keinem bylde. Und also gebirt got der vater seinen sun in warer einung göttlicher natur.

2) Ebds. f. 13. 2, a. f. 153. 1, b. — 3) Ebds f. 1. 2, a. — 4) Ebds. f. 1. 2, a. — 5) Ebds. f. 9. 2, a. — 6) Ebds. f. 101. 2, b. — 7) Ebds. f. 9. 1, b. — 8) Ebds. f. 72. 1, b. — 9) Ebds. f. 3. 1, a. f. 120. 2, a. — 10) Ebds. f. 3. 2, a. — 11) Ebds. f. 17. 2, b ff. f. 105. 2, a.

den; keine Creatur findet in denselben Eingang; nur Gott kann ihn rühren, nur Gott kann in ihm wohnen[1]). —

In diesem Grunde nun ist die Seele „gottförmig, gottgebildet," d. h. in demselben prägt sich das göttliche Ebenbild aus[2]). Doch wird dieses göttliche Ebenbild nur dadurch lebendig in der Seele, dass in dem Grunde der Seele in analoger Weise, wie in dem göttlichen Grunde selbst, eine göttliche Geburt, die Geburt des Sohnes Gottes sich vollzieht. Und gerade in dieser Gottesgeburt im Grunde der Seele besteht dann wiederum alles mystische Leben[3]). Die Entwicklung, die Gestaltung und der Fortgang des mystischen Lebens ist also im Grunde nichts anders als die Entwicklung, die Gestaltung und der Fortgang der Gottesgeburt im Grunde der Seele. —

Das natürliche Licht der Vernunft, sagt Tauler, ist dem göttlichen Lichte der Gnade entgegengesetzt[4]), dasselbe gibt somit nicht das wahre Wissen; das Wissen der Vernunft ist vielmehr ein Nichtwissen, denn ein Wissen[5]). Soll daher der Mensch in die Region des mystischen Lebens sich erheben, dann muss er vor Allem der natürlichen Vernunfterkenntniss entsagen. „Das natürliche Licht der Vernunft muss ganz zu nichte werden, soll Gott eingehen mit seinem Lichte[6])." Nur dadurch kann der Mensch das wahre Wissen, die mystische Beschauung erringen. Aber wie vollzieht sich nun dieser Process?

Wie Gott, lehrt Tauler weiter, zuerst in sich blickte, in den Abgrund seines Wesens, bei der Geburt seines Sohnes: so muss auch die Seele, soll des Sohnes Geburt in ihr geschehen, zuerst einkehren in sich, und alle ihre Kräfte in sich sammeln und zusammenziehen[7]). Von allem Aeussern muss sich der Mensch zurückziehen: denn soll Gott in den Menschen ein-, dann muss die Creatur ausgehen[8]). Dazu gehört grosse Gewalt, welche angethan wird dem äussern Menschen und allen Kräften[9]). Aber es muss geschehen. Hat sich aber die Seele in sich selbst gesammelt, dann muss sie auch sich selbst verlassen, sie muss sich erheben über alle ihre Kräfte, und indem sie alles Wissen von Anderm nicht blos, sondern auch von sich selbst abstreift, muss sie in jenen lautern Grund sich versenken, in welchem das Bild Gottes ist. „Der Mensch soll entweichen allen Sinnen und einkehren alle seine Kräfte, und kommen in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst[10])." Und gerade dieses Unwissen ist dann ein übergeformtes Wissen, das wahre Wissen[11]). So wird der Sohn Gottes in der

1) Ebds. f. 3. 2, a. f. 4. 1, a. — 2) Ebds. f. 153. 1, a. — 3) Ebds. f. 3. 2, a. f. 10. 1, b. — 4) Ebds. f. 42. 1, b. — 5) Ebds. f. 16. 2, a. — 6) Ebds. f. 9. 1, b. f. 13. 1, a. — 7) Ebds. f. 1. 2, b. — 8) Ebds. f. 2. 2, b. f. 10. 1, a. — 9) Ebds. f. 14. 2, b. — 10) Ebds. f. 4. 2, a. f. 10. 2, a. — 11) Ebds. f. 4. 1, b. f. 10. 2, a. f. 11. 1. a. f. 13. 1, a ff.

Seele geboren. Wie in Gott auf den Eingang der Ausgang folgt, d. h. wie in Folge des Einblickes des Vaters in den Grund der Gottheit der Sohn Gottes von ihm ausgeht: so geht auch die Seele, indem sie in den lautern Grund ihres eigenen Seins sich versenkt, von sich aus, oder vielmehr, sie geht über sich selbst über: — und das ist eben Gottes Geburt in ihr[1]).

Allein dieses Uebergehen der Seele über sich selbst, diese Geburt Gottes in ihr, ist nicht ihr eigenes Werk, sondern allein das Werk Gottes. Die Seele selbst hat sich hiebei nur rein leidend zu verhalten und Gott allein wirken zu lassen[2]). „Es soll bleiben im Menschen eine blosse lautere Meinung Gottes, und des seinen nicht eigen in keiner Weise zu sein, denn allein Gott zu sein und ihm Statt zu geben[3]).“ Seinen Willen soll der Mensch gänzlich aufgeben in Gottes Willen: stille halten, stille schweigen und ruhig sein ist das einzige, was ihm obliegt[4]). Das ist besser als alle Werke, als alles Gebet[5]). In wahrer Demut soll der Mensch sich legen unter den göttlichen Willen, und diesen allein wirken lassen[6]); „denn sollen zwei Eins werden, dann muss das Eine sich halten leidend, das andere wirkend[7]).“ Niemand mag ein anderes werden, er muss vorher entwerden, was er ist, d. h. er muss entwerden aller Eigenheit, aller eigenen Meinung und aller eigenen Liebe, und von sich selbst ganz leer sein[8]).“ Das ist die wahre Gelassenheit, und diese Gelassenheit muss sich der Mensch eigen machen, soll das mystische Leben in ihm Gestalt gewinnen[9]).

§. 289.

Wenn nun Gott also die Statt im Menschen bereitet ist, dann *muss* Gott in die Seele eingehen und sie erfüllen; denn Gott kann Nichts leer lassen. Und indem Gott in die Seele eingeht und in ihr wirksam ist, wird der Sohn Gottes in ihr geboren[10]). Und diese Geburt ist dann nicht etwa blos eine Geburt im Bilde oder im Gleichnisse, sondern sie ist eine reale, ganz so, wie die Geburt des Sohnes Gottes in der Ewigkeit. „Gott der Vater gebäret seinen Sohn in der

1) Ebds. f. 1. 2, b ff. f. 12. 2, b. f. 79. 1, b. f. 115. 1, b. f. 153. 1, a.

2) Ebds. f. 11. 1, b. Gott soll würcken und die sel sol leyden. f. 13. 1, a. f. 15. 1, b. — 3) Ebds. f. 1. 2, b ff. — 4) Eb. f. 2. 2, a ff. f. 10. 2, b.

5) Ebds. f. 3. 2, a. Ists nit besser, der mensch thue etwas, das im die finsternuss und das ellend vertreyb, also das der mensch bet oder les oder predig höre, oder ander werck, die da göttlich seynd, dass man sich damit behelff? Nein, das wysse in der warheyt: allerlengst steen, und allerstillest steen, ist dein allerbestes.

6) Ebds. f. 30, 1, b. f. 115. 2, a ff. — 7) Ebds. f. 2. 1, a. — 8) Ebds. f. 35. 1, a. f. 64. 2, b ff. — 9) Ebds. f. 111. 2, a ff. f. 113. 2, a ff. — 10) Ebds. f. 2. 1, a.

Seele, nicht als die Creaturen thun im Bilde und im Gleichniss, sondern vielmehr in aller Weise, als er ihn gebärt in der Ewigkeit, noch minder, noch mehr[1]." Wie der Vater den Sohn gebärt in dem Grunde seines Wesens, ebenso und nicht anders gebiert er seinen Sohn in dem Grunde der Seele. Und gerade hierin vollzieht sich die reale mystische Vereinigung der Seele mit Gott. Die Geburt des Sohnes Gottes in dem Grunde der Seele ist zugleich die Vereinigung, die Einswerdung der Seele mit Gott[2]. „Und wie der Sohn," sagt Tauler, „wird geboren aus dem Vater und fliesst wieder in den Vater, also wird der Mensch in dem Sohn von dem Vater geboren, und fliesst wieder in den Vater mit dem Sohn, und wird Eins mit ihm[3])." Weil die Geburt des Sohnes im Menschen dieselbe ist, wie dessen Geburt in der Ewigkeit, so wird die Seele in dieser Geburt dasselbe wie der Sohn, und daher auch Eins mit dem Vater. Der Unterschied ist nur der, dass die Seele dasselbe, was der Sohn, aus Gnaden wird, und nicht von Natur ist[4]). So wird denn die Seele in dieser Gottesgeburt hineingezogen in die heilige Finsterniss des göttlichen Grundes, in der Weise, dass sie allen Unterschied verliert[5]); „sie wird übergeformt mit Gott und in Gott[6])." „Der heilige Geist giesst sich aus über die Seele mit einer unaussprechlichen Liebe und Lustigkeit, und durchgiesst den Grund im Menschen mit seinen Gaben[7])." Die Seele wird geführt über sich selber, über all ihr Begreifen und Verstehen[8]). Gott wird geboren im Menschen, und der Mensch wird geboren in Gott; die Seele wird ganz Eins mit Gott, sie wird ganz göttlich; der Mensch tritt ein in den Stand der Vergottung[9]). Das ist seine wahre und höchste Seligkeit[10]). Und dieses ganze Werk der Vergöttlichung des Menschen gehört, wie gesagt, ausschliesslich Gott allein an: Gott

1) Ebds. f. 4. 1, a.

2) Ebds. f. 4. 1, a. Gott der vatter hat ein vollkommen ynsehen in sich seller, und abgründiges durchkennen sich selbs mit im selber nit mit keinem bylde. Und also gebirt got der vater seinen sun in warer einung göttlicher natur. Sehent, in derselben wyse, und in keiner andern, gebirt gott der vatter seinen sun in der sele grund und in iren wesen, und vereinigt sich also mit ir. Wann were da icht bylde, so were da nicht ware einigunge, und an der waren einigunge lygt alle ir seligkeit.

3) Ebds. f. 60. 1, b. — 4) Ebds. f. 27. 1, a. f. 79. 2, b ff. — 5) Ebds. f. 30. 1, a. — 6) Ebds. f. 11. 1, b. — 7) Ebds. f. 60. 1, b. — 8) Ebds. f. 30. 1, b.

9) Ebds. f. 30. 1, b. f. 79. 2, b ff. In der vereinigung mit gott wird die sel allzumal gott-war und göttlich. Sy wirt alles von gnaden, das gott ist von natur. In der vereynung mit gott und in dem versunkensein in gott wirt sy als gottwar; were dass sy selber sähe, sy schetzt sich für gott allzumal, und wer sy sähe, der sähe sy in dem kleyde, in der farb, in der weiss, in dem wesen gottes von gnaden, und nit von natur, der wär selig von dem gesicht, wann gott und sy seind eins in diser vereynung, von gnaden, und nit von natur.

10) Ebds. f. 4. 1, a.

selbst muss sich im Menschen seine Statt bereiten, er selbst muss sich in ihm empfangen und gebären: der Mensch hat nur das Leiden [1]).

Fragen wir nun, wie es denn möglich sei, dass in dem Grunde der Seele ganz und gar dieselbe Geburt des Sohnes Gottes sich vollziehe, wie im göttlichen Grunde selbst: so lässt uns Tauler nicht ohne Aufschluss über diese Frage. Der Grund hievon liegt nämlich darin, dass der Grund der Seele im tiefsten Wesen dasselbe ist, wie der Grund der Gottheit. „Dieses Bild (der Grund der Seele),“ sagt Tauler, „ist nicht, dass die Seele nach Gott sei allein gebildet, sondern es ist dasselbe Bild, das Gott selber ist in seinem eigenen lautern göttlichen Wesen, und allhier in diesem Bild, da liebet Gott, da bekennt Gott, da gebraucht Gott sein selbst und wirkt in ihr [2]).“ „In dem allerinnersten, allerverborgensten, tiefsten Grund der Seele hat diese Gott wesentlich und wirklich, in dem wirket und weset Gott, und gebraucht sein selbst in dem. Und man möchte Gott als wenig davon abscheiden, als von sich selber [3]).“ Eben deshalb ist auch das Gemüt immer wirksam, der Mensch schlafe oder wache; „denn es hat ein unzählig ewig Sehnen in Gott, aus dem es geflossen ist [4]).“ Durch diese Identität des Grundes der Seele mit dem göttlichen Grunde also ist die reale Erneuerung der Selbstgeburt Gottes in der Seele ermöglicht. Freilich fällt die gedachte Identität des beiderseitigen Grundes nicht unter das gewöhnliche Selbstbewusstsein. Die Seele muss sich vielmehr abscheiden von ihren Kräften, und in den Zustand der mystischen Erhebung eintreten, um des Lebens und der Wirksamkeit Gottes in ihrem Grunde inne zu werden [5]). „Da wird dann der geschaffene Geist wieder getragen in seine Ungeschaffenheit, in welcher er ewig gewesen, ehe er geschaffen worden; da bekennt er sich dann Gott in Gott, und doch in sich selber Creatur und geschaffen [6]).“ „Das geschaffene Nichts versinkt in das ungeschaffene Nichts.“ „Der Abgrund, der geschaffen ist, der leitet in sich ein den ungeschaffenen Abgrund, und werden die zwei Abgründe ein einiges Ein, ein lauter göttliches Wesen; und da hat sich der Geist verloren in dem Geiste Gottes; in dem grundlosen Meer ist er ertrunken [7]).“ Wie also Alles aus dem Grunde Gottes ausgeflossen ist, so leitet der Mensch, welcher zur mystischen Vereinigung mit Gott gelangt, Alles wieder in Gottes Grund zurück, sich selbst und alle Creaturen, gleich dem Wasser, welches ausfliesst und wieder zurückfliesst in seinen Ursprung [8]).

1) Ebds. f. 13. 2, a ff. f. 51. 2, b ff. — 2) Ebds. f. 79. 2, b ff. — 3) Ebds. f. 60. 1, a. — 4) Ebds. f. 79. 1, b ff. f. 105. 2, a. — 5) Ebds. f. 52. 1, b. — 6) Ebds. f. 153. 1, b. — 7) Ebds. f. 89. 1, b. — 8) Ebds. f. 27. 2, a. f. 34, 2 b. f. 60. 2, b ff. f. 19. 2, b ff. f. 17, 2, b ff.

Tauler wird nicht müde, die Seligkeit, welche in dieser Vereinigung der Seele mit Gott liegt, und die Vortrefflichkeit der Lebensstufe, welche in derselben erreicht wird, mit den glänzendsten Farben zu schildern. In dieser Vereinigung mit Gott wird der Seele „solch Wunder, solch Reichthum geoffenbart, dass, wer viel darin gaffen wollte, oft zu Bette liegen müsste; denn die Natur könnte es nicht vertragen[1].“ „Wo dieser edle Grund geschmeckt wird, da zieht er so sehr den Menschen, dass er das Mark aus den Beinen, und das Blut aus den Adern zieht[2].“ Wer diese Geburt des Sohnes Gottes in seiner Seele versäumt, der versäumt das Allerbeste[3]. In dem Grunde der Seele stehen einen Augenblick, ist besser als alle Werke[4]. „Als klein ein Heller gegen hunderttausend Mark Gold, also ist alles auswendige Gebet gegen dieses inwendige Gebet, das da ist und heisst wahre Einigung mit Gott, des geschaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschaffenen Geist Gottes[5]. Wer nie darein sah, und des Grundes nie geschmeckt hat, das ist ein Zeichen, dass er des Ewigen nimmer schmecken soll.“ Wer nicht täglich wenigstens einmal in seinen Grund eingeht, der lebt nicht als wahrer christlicher Mensch[6]. Wer aber dazu gelangt, dass Gott in ihm geboren wird, „da ergiesst sich Gott in dieser Geburt in die Seele mit seinem Lichte derart, dass das Licht also gross wird in dem Wesen und in dem Grunde, dass es sich sogar auswirft und überfliesst in die Kräfte und in den äussern Menschen[7],“ und so den Menschen zur Erkenntniss aller Wahrheit führt[8].

Ein solcher vollkommener Mensch nun, welcher die Höhen des mystischen Lebens erklommen hat, steht in einer göttlichen Freiheit[9]. Er kann ja von Demjenigen, was er einmal gekostet hat, nicht mehr ablassen. Es zieht ihn so sehr an sich, dass er unfähig wird, von Gott abzufallen und eine Todsünde zu begehen[10]. Die äusseren Werke unterlässt er zwar nicht, weil sie einmal von Gott geboten sind der Ordnung wegen; aber seine Vollkommenheit ist nicht durch dieselben bedingt und nicht von denselben abhängig. In dieser Richtung haben die Werke für ihn keinen Werth. Gesetz und Ordnung ist an sich nur für jene, welche auf der höhern Lebensstufe des mystischen Lebens

1) Ebds. f. 36. 1, a. — 2) Ebds. f. 18. 1, b ff. — 3) Ebds. f. 9. 2, b. — 4) Ebds. f. 60. 2, a. — 5) Ebds. f. 34. 2, b. — 6) Ebds. f. 18. 1, b. — 7) Ebds. f. 9. 2, b ff. — 8) Ebds. f. 10. 1, a ff. — 9) Ebds. f. 12. 1, b.

10) Ebds. f. 5. 2, a. Und in der warheit glaub ich, und bin des sicher, das diser mensch, der hier inne recht stünde, nit mer von Gott scheiden mag in keiner wysse. Ich sprich, er mag in keiner wyss in todsünd fallen, er lytte eer den schrecklichsten tod, ee er die allermindest todsünde thät. Ich sprich, das sölch menschen mügen ein tägliche sünde nit leyden noch gestatten mit willen an ym selber, noch an anderen leuten, da sy es erwern mügen. Sy werden so ser zu im geraitzet und gezogen, das sy sich keinen andern weg nimmer mügen keren, sie süfftzen und jammern allweg hernach.

nicht stehen. Der vollkommene Mensch hat das Gesetz nur der äussern Ordnung wegen zu vollziehen; in seinem innern Leben steht er über dem Gesetze[1]). Und wenn er Werke übt, dann sind seine Werke besser als alle Werke, die je die Christenheit geübt hat, weil Gott selbst sie unmittelbar in ihm wirkt[2]). „In seinem Gebete erwirbt er alle Dinge, und bittet sogar den Vater für seinen Sohn, wie bisher der Sohn für ihn gebetet hat[3]).“ Alle Werke, welche die ganze Christenheit in aller Zeit vollbracht hat und vollbringen wird, sind sein eigen[4]). „Er hat in sich gezogen aller Tugend Wesen, also, dass alle Tugenden wesentlich aus ihm fliessen ohne sein Zuthun[5]).“ „Gäbe es nicht immer vollkommene Menschen, die Welt stünde nicht einen Augenblick[6]).“

Doch genug hievon. Es ist unverkennbar: wir haben in der Tauler'schen Mystik nur eine Copie der Eckhardt'schen Mystik vor uns. Dieselbe Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt der Idee und der Wirklichkeit nach; dieselbe Lehre von der Göttlichkeit des Geistes oder Seelengrundes; dieselbe Lehre von der Geburt des Sohnes Gottes in uns; derselbe Quietismus in der Gestaltung des mystischen Lebens; dieselbe Entwerthung des activen im Gegensatze zum contemplativen Leben u. s. w. Die Einigung des menschlichen Geistes in der mystischen Schauung wird hier wie dort auf's Höchste gespannt, so dass die Persönlichkeit des Geistes zu verschwinden droht. Wie aber Eckhardt bis zu diesem Punkte nicht fortzuschreiten gesonnen ist, sondern die Persönlichkeit des Geistes trotz alledem gewahrt wissen will, so auch Tauler: „Unverständige Menschen,“ sagt er, „nehmen die Verwandlung des Geistes in Gott fleischlich, und sprechen, sie sollten in göttliche Natur verwandelt werden; und das ist zumal falsch und böse Ketzerei; denn von der allerhöchsten, nächsten und innigsten Einigung (der Creatur) mit Gott, so ist doch göttliche Natur und sein Wesen hoch und höher über alle Höhe; das gehet in einen göttlichen Abgrund, was da nimmer keine Creatur wird[7]).“ Ungeachtet also der Geist „sich in Gott verliert, und in dem grundlosen Meere der Gottheit ertrinkt,“ so soll das Ich des Geistes sich doch nicht auflösen, sondern in seiner wesenhaften Integrität in den Bereich der göttlichen Finsterniss eintreten. Das Aeusserste will auch Tauler vermieden haben. — Betonen wir ausserdem auch noch den von Tauler so sehr urgirten Gegensatz zwischen Göttlichem und Creatürlichem, zwischen Uebernatürlichem und Natürlichem, wornach das Natürliche am Menschen zuerst ertödtet werden muss, wenn das höhere göttliche Leben in ihm sich gestalten soll. Wir sehen hier eine gewisse dualistische Richtung hindurchschimmern, von welcher wir Act nehmen müssen, weil sie für den Fortgang unserer Geschichte von grosser Bedeutung ist.

1) Ebds. f. 17. 1, a ff. f. 35. 1, a. f. 81. 1, b. f. 83. 1, b. — 2) Ebds. f. 82. 1, a. — 3) Ebds. f. 35. 1, b. — 4) Ebds. f. 35. 1, a. — 5) Ebds. f. 4. 1, b. — 6) Ebds. f. 82. 1, a. — 7) Die Stelle bei *Bach,* Meister Eckhardt etc. S. 163.

3. Heinrich Suso.

§. 290.

Ein weiteres hervorragendes Mitglied der Schule der „deutschen Mystiker" ist *Heinrich Suso*. Von seinem äussern Leben ist ausser dem, was seine von ihm selbst erzählte und von seiner geistlichen Tochter Elsbet Stäglin niedergeschriebene Lebensgeschichte enthält, wenig bekannt. Heinrich Murer erzählt in seiner „Helvetia sacra [1]," Suso sei um das Jahr 1300 am St. Benedictustag aus den damals in Constanz und Ueberlingen blühenden alten, ehrbaren und vornehmen Geschlechtern derer vom Berg oder Bergen und Säussen geboren, in Constanz erzogen und trefflich unterrichtet worden, und dann im achtzehnten Jahre dort in den Predigerorden getreten. Im Jahre 1365, am Tage Pauli Bekehrung (25. Januar) sei er zu Ulm gestorben. Seine schon eben erwähnte von Elsbet Stäglin niedergeschriebene Selbstbiographie ist in der von Diepenbrock besorgten neuen Ausgabe seiner Schriften mitgetheilt [2]). Nach dieser erscheint er uns als eine ungemein liebereiche und darum auch liebenswürdige Persönlichkeit, als ein tiefsinniges, mit reichem Inhalte ausgestattetes, poesievolles Gemüt. „Herr," spricht er, „ich ziehe das an dich, der du alle Dinge weisst, dass mir das gefolgt hat von meiner Mutter Leib, dass ich ein mildes Herz gehabt habe alle meine Tage. Ich sah nie einen Menschen in Leid noch in Betrübniss, ich hatte ein herzliches Mitleid mit ihm; alle, die je traurig oder beschwert zu mir kamen, die fanden je etwas Rathes, dass sie fröhlich und wohlgetröstet von mir schieden; denn mit den Weinenden weinte ich, mit den Trauernden trauerte ich, bis dass ich sie mütterlich wiederbrachte. Das müssen mir alle meine Gesellen jähen und bekennen, dass es von mir selten gehört ward, dass ich je eines Bruders oder eines Menschen Sache schlimmerte mit meinen Worten, sondern aller Menschen Sache besserte ich, so ferne ich konnte; der Armen getreuer Vater hiess ich, aller Gottesfreunde besonderer Freund war ich. Mir that je kein Mensch so grosses Leid, wenn er mich nur gütlich darnach anlachte, so war es alles dahin in Gottes Namen, als ob es nie geschehen wäre. Herr, ich will geschweigen der Menschheit; denn selbst aller Thierlein und Vöglein und Gottes Creatürlein Mangeln und Trauern, so ich das sah und hörte, so ging es mir an mein Herz, und ich bat den obersten milden Herrn, dass er ihnen hülfe. Alles, was im Erdreich lebt, das fand Gnade und Mildigkeit an mir [3])." Das reichste, vollste und schönste Gemüt thut sich in diesen Worten auf, und ein

1) S. 315 ff.

2) *Diepenbrock*, Heinrich Suso's Leben und Schriften mit einer Einleitung von Görres. Ich habe die *zweite* Ausgabe (Regensburg 1837) vor mir liegen, und citire nach derselben.

3) Leben Suso's, von ihm selbst erzählt, Kap. 31, S. 71 f.

warmer Athem der Liebe weht uns aus ihnen entgegen. Mit solcher Gemütsanlage ist Suso in die gemütskräftige Zeit seines Jahrhunderts eingetreten, und es konnte nicht fehlen, sie musste selbst in der Richtung, die sie früher schon zum Höhern eingeschlagen, in einer ungemein poetischen Weise sich entwickeln. Wohl waren in diesem Jahrhundert die Wässer früherer noch höherer Begeisterung schon im Ablaufen; der Mai jenes geistigen Frühlings war schon vorübergegangen; aber immer noch war Wald und Flur vom alten Minnesang durchklungen, und alles Volk gab sich mit Singen und Sagen ab. Von so vielen Tönen angerufen konnte der Widerhall, welchen der Reichbegabte in der Brust beschloss, nicht lautlos bleiben, und er hat in seinen Schriften in jener schönen klangvollen Sprache sich ausgehallt, die nichts ist als reines, lauteres, sich in ihr verströmtes Gemüt, und durch die überall das alte Minnelied hindurch pulsirt[1]). Aber es tritt auch der Ernst der Ascese und der Kasteiung in sein Leben ein. Die Zunge hält er in solcher Hut, dass er innerhalb dreissig Jahren sein Schweigen über Tisch nie bricht; sechzehn Jahre lang geht und schläft er in dem mit Nägeln besetzten Unterkleid und in den mit Spitzen reichlich besteckten Handschuhen, die Arme zu Nacht durch Bande ausgespannt; ein hölzernes Kreuz mit vielen Nägeln auf dem Rücken; sein Lager hat er auf einer alten Thüre genommen, mit einer kleinen, dünnen Rohrmatte überdeckt, den Leib in einen dicken Mantel gehüllt, die Füsse dem Froste ausgesetzt. Durch viele Zeit isst er nur einmal des Tages und fastet ohne Fische und ohne Eier; ein überkleines Mass hat er zum Trinken sich erlaubt; der Mund wird ihm so dürre innen und aussen, dass die Zunge berstet, und er öffnet in der Kirche gegen den Sprengwedel weit den Mund, ob etwa ein Tropfen Weihwasser seine brennende Zunge erlabe. Von seinem achtzehnten Jahre bis auf sein vierzigstes führt er ein solch übend Leben, bis alle seine Natur verwüstet ist und nichts mehr dahinter ist, als Sterben oder aber von der Uebung lassen; da lässt er ab davon, und ihm wird von Gott gezeigt, wie das alles nur ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen gewesen[2]). Versuchungen, Prüfungen und Verfolgungen kommen hinzu. Er überträgt sie standhaft. Und indem er so den langwierigen Kampf mit Mut kämpft, erkämpft er sich endlich die rechte Gelassenheit; Gott alle seine Leiden in rechter Weise aufzutragen, hat er nun gelernt; er ist ein vollkommener durchgeübter Mensch geworden, und Friede und Freude in allen Dingen ist der Gewinn, den er davon getragen. Mit mystischen Gesichten wird er begnadet, und entzückt versinkt er in den Tiefen der göttlichen Erhabenheit[3]).

1) Vorrede von *Görres,* S. CXIX f. — 2) Ebds. S. CXXII f. Leben Suso's, Kap. 16 ff. S. 29 ff. — 3) Ebds. Kap. 25 ff. S. 54 ff.

Auf dieser Höhe angelangt, hat er, wie man deutlich sieht, die meisten seiner Schriften abgefasst, und sie geben Zeugniss von den Gaben, womit ihn Gott in seiner natürlichen Anlage ausgestattet und von dem, was er sich in einem also geführten Leben noch dazu erworben. Aus allen spricht jenes schöne Ebenmass uns an, das die reiche Frucht eines vollkommen durchgebildeten Lebens, unmittelbarer Ausdruck der schönen Harmonie der Kräfte ist, welche es sich errungen. Nirgendwo finden wir ihn daher übertrieben, nirgend unverständig in den Anforderungen, welche er an die Schwächen der Menschen macht; überstreng ist er nur gegen sich selbst gewesen, und es fällt ihm nicht ein, mit finsterer Härte sich darin Andern als Muster aufzustellen. In milder Heiterkeit weiss er vielmehr überall die Gemüter zu gewinnen, mit Liebe den Weg zu den verschlossensten Herzen sich zu bahnen, und ohne dem gründlichsten Ernste irgend etwas zu vergeben, sie in der lindesten Weise zu lenken und zu führen[1]).

So viel zur Charakterisirung der Persönlichkeit Suso's. Aus seinem Leben heraus müssen wir seine ganze mystische Lehre verstehen und beurtheilen. Von dieser seiner Lehre selbst sagt Görres: „er kenne die Pfade auf dem uferlosen Ocean der mystischen Schauung, er wisse, wo die Klippen des Pantheismus drohen, und es sei dem gewandten Steuermann gelungen, mit Glück an ihnen vorbeizusteuern, jedoch nicht ohne, wie die Argo an den Symplegaden, leicht angestreift zu haben[2])." Dieses Urtheil ist milde; wir bescheiden uns gerne damit.

„Wesen, lehrt Suso, ist der erste Name Gottes, nicht aber dies und das, sondern Wesen schlechthin, unvermischt mit Nichtwesen; innerlich ungetheilt, und darum allig, weil er Alles wirkt. Das aber ist eben die Blindheit der Vernunft, dass sie, wie das Auge vor lauter Farbe nicht das Licht gewahrt, so vor lauter besondern Wesen die lautere einfältige Wesenheit, die ihm doch des ersten begegnet und durch dessen Kraft sie die andern einnimmt (erkennt), nicht wahrnimmt. Wem aber das innere Auge geöffnet ist, der versteht, dass dies Wesen von Niemand ist, nicht hat vor noch nach, keinen Wandel, kein Gebrechen, die erste Sache alles Sächlichen, durch seine Gegenwärtigkeit alle zeitliche Gewordenheit umschliessend[3]). Es ist weislos und namenlos, und darum spricht Dionysius, dass Gott sei Nichtwesen oder ein Nicht; und das ist zu verstehen nach allem dem Wesen und Icht, das wir ihm nach creatürlicher Weise zulegen mögen. Denn was man ihm dess in solcher Weise zulegt, das ist alles in etlicher Weise falsch, und seine Läugnung ist wahr. Und aus dem so möchte man ihm sprechen ein ewiges Nicht. Nicht dass es nicht sei, nicht von seinem Nichtsein, sondern von seiner übertreffenden Ichtigkeit[4])."

1) Ebds. Vorrede von *Görres*, S. CXXVI. — 2) Ebds. S. CXXXII. — 3) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 55. S. 156 f. — 4) Das vierte Buch: Von der Wahrheit. Kap. 2, S. 289.

Je einfältiger aber das göttliche Wesen ist, um so grössere Fülle hält es in sich beschlossen, und alle Güter in sich bergend, sieht es durch seine Güte sich gedrungen, diese Güter in sich und aus sich mitzutheilen. Daraus erfolgt zuvörderst die immanente Selbstmittheilung im trinitarischen Leben. Indem nämlich das oberste Gut sich in seinem Wesen einen gegenwärtiglich wirkenden Anfang gibt, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, erfolgt die Entgiessung des Wortes aus dem Vater: des Wesens aus Wesen ausgeflossen und zu ihm wiederbiegend. Und indem der Vater nach minnereicher Mildigkeit des Willens sich in den Sohn, und hinwiederum der Sohn nach Lieblichkeit des Willens wieder in den Vater sich entgiesst, geht in der wiederbiegigen Liebe der heilige Geist hervor[1]).

Das Wesen der Gottheit selbst aber ist eine stille Einfältigkeit, eine lebende, wesende Vernünftigkeit, die sich selber versteht und ist und lebet in ihr selber, und ihr Leben ist ihr Wesen, wie ihr Wesen ihr Leben ist[2]). In diesem grundlosen Abgrund seihet (fliesst zusammen) die Dreiheit der Personen in ihre Einigkeit, und alle Menge wird da entsetzet in etlicher Weise. Da ist auch nicht fremden Wortes, sondern eine stille, einschwebende Düsterheit[3]). Darinnen sind dann auch alle Creaturen inbegriffen und sind darin Eins. „Und merke," sagt Suso, „dass alle Creaturen ewiglich in Gott Gott sind, und haben da keinen gründlichen Unterschied gehabt, denn als gesprochen ist. Sie sind dasselbe Leben, Wesen und Vermögen, als fern sie in Gott sind, und sind dasselbe Ein und nicht minder. Aber nach dem Ausschlag, da sie ihr eigen Wesen nehmen, da hat ein jegliches sein besonder Wesen ausgeschiedentlich mit seiner eigenen Form, die ihm natürlich Wesen gibt. Denn Form gibt gesondert Wesen und geschieden, beide, von dem göttlichen Wesen und von allen andern; denn der Stein ist nicht Gott, noch ist Gott der Stein; wiewohl das ist, dass er (der Stein) und alle Creaturen von Gott sind, was sie sind)." „Und merke hier wohl, dass es ein ganz anderes ist Geschiedenheit und Unterschiedenheit; als kundlich ist, dass Leib und Seele nicht haben Geschiedenheit; denn eines ist in dem andern, und kein Leib mag leben, der ausgeschieden ist. Aber unterschieden ist die Seele vom Leibe; denn die Seele ist nicht der Leib, noch der Leib die Seele. Also versteh ich, dass in der Wahrheit nichts ist, das Geschiedenheit haben möge von dem einfältigen Wesen, weil es allen Wesen Wesen gibt; wohl aber Unterschiedenheit, also dass das göttliche Wesen nicht ist des Steines Wesen, noch des Steines Wesen das göttliche Wesen, noch keine Creatur der andern. Und also meinen die Lehrer, dass diese Unterschie-

1) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 55, S. 158 ff. — 2) Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 2, S. 289. — 3) Ebds. Kap. 3, S. 290. — 4) Ebds. Kap. 4, S. 291 f.

denheit eigentlich zu sprechen nicht sei in Gott, sondern sie ist von Gott[1])."

Wir sehen, es tritt uns auch hier wiederum die Grundvoraussetzung der „deutschen Mystik" entgegen, welche darin besteht, dass die creatürlichen Dinge zu Gott in das Verhältniss des Besondern zum Allgemeinen gesetzt werden Wie das Allgemeine als solches die Einheit alles Besondern ist, welches unter dasselbe sich subsumirt, so wird hier das göttliche Wesen als das Allgemeine gefasst, welches alle besondern Wesen in unterschiedsloser Einheit in sich schliesst. So kann die Schöpfung nicht mehr anders gedacht werden, denn als ein „Ausbruch" der Besonderheiten aus der Allgemeinheit, in welcher sie vorher unterschiedslos befasst waren. Wird aber das Verhältniss also gefasst, dann kann man immerhin mit Suso den geschaffenen Dingen eine „Unterschiedenheit" von Gott zutheilen, weil das Besondere als solches eben doch ein anderes ist, denn das Allgemeine als solches; aber ob diese „Unterschiedenheit" ausreiche für den Begriff der Schöpfung aus Nichts, das dürfte sehr fraglich sein. Immerhin ist ja Gottes Wesen doch in den Dingen, wie das Allgemeine im Besondern ist, und wenn dieses, dann ist das Wesen der geschöpflichen Dinge nicht mehr substantiell verschieden von dem Wesen Gottes, wie solches der wahre Begriff der Schöpfung erfordert. Die Scholastiker haben, wie schon früher erwähnt, gleichfalls die Ideen der Dinge so in die göttliche Wesenheit gesetzt, dass sie diese göttliche Wesenheit selbst als die Idee der Dinge betrachteten; aber sie waren weit entfernt, das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern hiebei zur Anwendung zu bringen; vielmehr betrachteten sie die göttliche Wesenheit nur in so ferne als die Idee der Dinge, in wie ferne dieselbe durch creatürliche Dinge nach Aussen nachahmbar ist. Unter dieser Voraussetzung konnten sie den Begriff der Schöpfung aus Nichts in seiner ganzen Schärfe festhalten und durchführen, und kamen nicht in die Lage, beständig zwischen theistischen und pantheistischen Formeln herumzuschwanken, wie solches bei den „deutschen Mystikern" stattfindet, deren Lectüre in dieser Richtung zuletzt widerwärtig wird, weil man keinen sichern Tritt hat, sondern immer von der einen auf die andere Seite gleitet.

§. 291.

So sind denn die Dinge, welche vorher in Gott Eins und unterschiedslos waren, in ihrem Ausbruche aus Gott, d. i. in der Schöpfung, in das creatürliche Sein übergegangen, und diese Creatürlichkeit der Creatur ist „ihr edler und gebräuchlicher und nützlicher, denn das Wesen, welches sie in Gott hat," eben weil hier die Creatur mit ihrem eigenthümlichen Sein auftritt, während sie in Gott mit allen andern

1) Ebds. Kap. 7, S. 312.

Creaturen in unterschiedsloser Einheit aufgelöst war[1]). Dennoch aber muss dieser Ausbruch zuletzt wieder rückläufig werden, d. h. die Creatur, zunächst die vernünftige Creatur, der Mensch, muss wieder zur Einigung mit Gott zurückstreben. Und das geschieht auf mystischem Wege, auf dem Wege der mystischen Wiedergeburt.

Wer diesen Weg beschreitet, muss zuerst dem Leibe und aller Viehlichkeit Urlaub geben, und sich allein zum ewigen Geiste halten, und ihm den Leib unterthänig machen. Wenn aber im weitern Fortschreiten auf dieser Bahn der creatürliche Geist zur Einsicht seiner Schwäche und Unvermögendheit gelangt, dann beginnt auch er sich von sich selbst zu kehren, und verachtend alle Sinnesheit, und entsunken seiner Selbstheit, und in Vergessenheit und gänzlicher Verlorenheit sich selbst entgeistend, lässt er in des obersten Wesens Ungemessenheit sich der göttlichen Kraft zu Grunde[2]). Das ist die Gelassenheit, die Bedingung alles mystischen Lebens. „Was ist das," frägt Suso, „was den Menschen irret, und ihn der Seligkeit beraubt? Das ist allein das Sich, da der Mensch den Auskehr nimmt von Gott auf sich selbst, da er wiedereinkehren sollte, und sich selbst nach dem Ausfall ein eigen Sich stiftet, d. i. dass er vor Blindheit sich selber zueignet, was Gottes ist, und laufet da und verfleusset in der Zeit mit Gebrechen. Der aber dieses Sich ordentlich wollte lassen, der sollte drei Einblicke thun: den ersten also, dass er mit einem entsinkenden Einblicke sich kehrte auf die Nichtigkeit seines eigenen Sichs, schauend, dass dieses Sich und aller Dinge Sich ein Nicht ist, ausgelassen und ausgeschlossen von dem Icht, das die einig wirkende Kraft ist. Der andere Einblick ist, dass da nicht übersehen werde, dass in demselben nächsten Gelass jedoch sein selbst Sich allweg bleibt auf seiner eigenen Essenz oder Istigkeit nach dem Ausschlag, und dass es da zumal vernichtet werde (mit immer neuem Fleisse). Der dritte Einblick geschieht mit einem Entwerden und freien Aufgeben seiner selbst in allem dem, darin er sich je geführt in eigener angesehener Creatürlichkeit, in unlediger Mannigfaltigkeit, wider die göttliche Wahrheit, in Lieb oder in Leid, in Thun oder in Lassen, also, dass er mit reichem Vermögen sich weislosiglich vergehe und sich selbst unwiedernehmlich entwerde und mit Christo in Einigkeit eins werde, dass er aus diesem (Christo) nach einem Einjähen allezeit wirke, alle Dinge empfahe, und in dieser Einfältigkeit alle Dinge ansehe[3])."

Auf der Grundlage dieser Gelassenheit oder Selbstentwerdung schwingt sich dann der Geist der Seele, das Bild Gottes in der Seele, „geistend hinauf zur göttlichen Wesenheit, und von endloser Höhe wie-

1) Ebds. Kap. 4, S. 292. — 2) Der andere Theil des ersten Buches: Kap. 55, S. 161. Predigten *Suso's*: 3. Predigt, S. 450 ff. — 3) Das dritte Buch: Von der Wahrheit. Kap. 5, S. 294 f.

der fliegend und von grundloser Tiefe schwimmend; abgeschieden von allem Gewölk und Gewerbe niedriger Dinge bleibt er, anstarrend die göttlichen Wunder, doch in seines Wesens Art und Gebräuchlichkeit, aber in finsterer Stillheit und müssiger Müssigkeit. Und er lebt wohl, aber nicht mehr derselbe, der er zuvor gewesen; denn in der Weislosigkeit des göttlichen einfältigen Wesens sieht er sich entkleidet und entweiset in der Weislosigkeit[1]). Und er kommt dort nun auf das Nicht der Einigkeit; aber dies Nicht, also genannt, weil der Geist keine Weise finden kann, was es sei, ist doch ein Icht; denn er empfindet wohl in diesem Zustand, dass er von einem andern gehalten werde, als er selber ist. Ja im Vermissen seiner selbst und aller Dinge, darbend seiner persönlichen Nämlichkeit, mit des göttlichen Wesens Kraft sich selbst entzuckt, und in dieses Ichtes Blosheit entrückt, erstirbt er, alllebend in den Wundern der Gottheit, sich selber, und wohnt über sich selbst in dem, was ihn gezogen hat[2]). So geschieht dem Geiste in unaussprechlicher Weise als einem trunkenen Menschen, der sein selbst vergisst, dass er sein selbst nicht ist, dass er sich selbst zumal entworden ist und sich zumal in Gott vergangen hat und Ein Geist mit ist worden in aller Weise, als ein kleines Wassertröpflein in viel Weins vergossen; denn als das sich selber entwird, so es den Schmack und die Farbe des Weins an sich und in sich zeucht, also geschieht denen, die in voller Besitzung der Seligkeit sind, dass ihnen in unaussprechlicher Weise alle menschliche Begierde entweicht, und sie sich selber entsinken und zumal in den göttlichen Willen versinken, dass sie in die göttliche Natur und diese in sie verfliesst; um dasselbe zu sein[3]). Aber doch vergeht der Geist nicht gänzlich, ungeachtet er mit Gott Eins geworden; er wird nur in eine andere Form und in eine andere Glorie übergesetzt und in ein anderes Vermögen, und also überformt, eins seiend im Verlieren, mag er doch schauen und geniessen; denn er behält seine Wesenheit, die da ein Icht ist, geschaffen aus Nicht, und nur *von Gnaden* wird die Wesenheit vereint mit Gottes Wesen, und die Kräfte der Seele mit Gottes Werken, bleibt aber immer Creatur[4]). Und so lange der Verstand die Einung mit diesem Wesen noch versteht oder auch weiss, dass er sie nicht versteht, so lange hat er noch tiefer einzudringen; so fern auch die Creatur in sich selber bleibt, vermag sie zu sündigen, denn sie will noch wirken aus Eigenschaft nun dies, nun das. Nur wenn sie nicht mehr denn Ein Werk wirkt, — weil sie nicht Sehens hat auf ein anderes Werk, als jenes, das die göttliche Geburt stets im Sohne wirkt, nur dann ist sie

1) Der andere Theil des ersten Buches: Kap. 56, S. 163 ff. — 2) Ebds. Kap. 56, S. 166 ff. — 3) Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 5, S. 295 f. — 4) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 56, S. 166 f. Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 7, S. 311.

wirklich in ihrem Willen frei geworden; denn ihr Leben, Wollen und Wirken ist eine stille, unberührte Freiheit, und in ihr will dieser gute Wille alle guten Dinge [1])."

Aber wenn dem so ist, werden denn dann diejenigen Menschen, welche auf diese Stufe der Einigung mit Gott gelangt sind, nicht gleich mit Christo dem Gottmenschen? Nein, erwiedert Suso, „die Einung der Einfliessung Christi (in die Gottheit), seit sie in einem persönlichen Wesen ist, so übergeht sie und ist höher denn die Einigung des Gemütes der Seligen zu Gott. Denn von dem ersten Anfange, da er empfangen ward als Mensch, da war er natürlich Gottes Sohn, also, dass er keine andere Selbststandung (Persönlichkeit) hatte, denn des allmächtigen ewigen Gottes Sohn. Aber alle andern Menschen haben ihre natürliche Unterstandung (Persönlichkeit) in ihrem natürlichen Wesen; und wie gänzlich sie sich immer entgehen, oder wie lauterlich sie sich immer lassen in der Wahrheit, so geschieht das nicht, dass sie in der göttlichen Person Unterstandung je übersetzt werden und die ihre verlieren [2])." „Christus ist also der natürliche Sohn, denn seine Geburt laufet in der Natur (der Gottheit). Aber wir Menschen sind nicht der natürliche Sohn, und unsere Gebärung heisst eine Wiedergeburt; denn sie laufet in (zur) Einförmigkeit seiner Natur. Er ist ein Bilde des ewigen himmlischen Vaters; wir sind gebildet nach dem Bilde der heiligen Dreifaltigkeit; und darin kann ihm Niemand gleich wesen (sein) [3])." Wenn er daher Alles in höchster Fülle durch die Ausgeburt erlangt, erlangen wir es nur durch gleichförmige Vereinigung in ihm, in welcher wir, obgleich eins mit ihm, doch besonder bleiben; während er geeint ist mit Gott, und auch mit ihm Eins sich minnt [4]).

Auf solche Weise also gestaltet sich der Unterschied zwischen Christus und dem vollhommenen Menschen. Aber wenige sind es, welche diese Stufe der Vollkommenheit erklimmen; viele nehmen dazu gar keinen Anlauf, viele fallen schon zurück auf den Mittelstufen, manche sinken sogar noch herab in die Tiefe, nachdem sie schon den neunten Felsen des mystischen Lebens erklommen haben, und diese werden dann schlechter als alle übrigen [5]). Aber wie wenig auch dieser Menschen sind, lässt doch Gott auf ihnen stehen die Christenheit, und wo sie nicht wären, so liesse Gott die Christenheit untergehen; er gäbe Zuhand Lucifern Gewalt, dass er die Welt unterzöge mit dem Garn [6])." Dieser Menschen Einer ist Gott wäger, lieber und werther und der Christenheit nützer, als tausend andere Menschen, die aus ihrer eigenen Weise leben [7]).

1) Der andere Theil des ersten Buches, Kap. 56. Vgl. Vorrede S. CXXXIII. Das dritte Buch, Kap. 6, S. 308. — 2) Das dritte Buch: Von der Wahrheit, Kap. 5, S. 293. — 3) Ebds. Kap. 7, S. 312 f. — 4) Vorrede, S. CXXXV. — 5) Das Büchlein von den neun Felsen, Kap. 31, S. 421 f. — 6) Ebds. Kap. 31, S. 418. 7) Ebds. Kap. 31, S. 420.

Wir sehen, auch Suso's Mystik ist, wie die Taulers, ganz auf dem Boden der Eckhardt'schen erwachsen. Dieselbe Atmosphäre athmen wir hier wie dort. Nur hat Suso vor Eckhardt, dem „heiligen Meister," der ihm selbst einmal erschienen war in der Glorie der Herrlichkeit[1]), den Vorzug, dass er in mancher Beziehung von dem Aeussersten einzulenken sucht. Zwar das Grundprincip in der Verhältnissbestimmung zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen, welches in consequenter Fortentwicklung nothwendig zum Pantheismus treiben muss, theilt er, wie wir gesehen haben, mit seinem Meister; doch soll der Mensch in der Wiedergeburt nach seiner Anschauung nicht zum *natürlichen* Sohne Gottes werden, und dass die Seele in ihrer Einigung mit Gott ihr besonderes Wesen nicht verliere, wird von ihm noch entschiedener als von Eckhardt betont. Allein *wie* dieses „vollkommene Eins werden des Geistes mit Gott, in aller Weise," dieses Verfliessen der Seele in Gottes Grund gleich dem Tropfen Wasser im Weine mit dem Verbleiben der Persönlichkeit der Seele sich vereinbaren lasse: darüber finden wir auch bei Suso keinen Aufschluss: wir werden auch von ihm in das Gebiet des Unbegreiflichen verwiesen. Wir glauben kaum, dass solches dem Interesse der wissenschaftlichen Erkenntniss genügen könne.

4. Johannes Ruysbroek.

§. 292.

Von Heinrich Suso gehen wir über zu seinem Zeitgenossen *Johannes Ruysbroek*. Derselbe war geboren in dem Dorfe Ruysbroek an der Senne zwischen Brüssel und Hall, um das Jahr 1293. In seinem eilften Jahre verliess er das Haus seiner Mutter, die ihn zärtlich liebte; einer seiner Verwandten, welcher Chorherr in Brüssel war, nahm ihn auf, und schickte ihn zur Schule, die er vier Jahre lang besuchte, worauf er sich zum geistlichen Stande vorbereitete. Er wurde Weltpriester, und zeichnete sich als solcher durch ein musterhaftes Leben aus. Ruhe, Schweigen, Entfernung von der Welt und Demut in der äussern Erscheinung bezeichneten ihn schon damals. Bis zu seinem sechzigsten Jahre blieb er im weltpriesterlichen Stande, allgemein verehrt als ein Muster von Heiligkeit und wegen seiner vollkommenen Einsicht in die Contemplation bewundert. Im sechzigsten Jahre ward er regulirter Chorherr zu Grünthal bei Brüssel. Hier drang er immer tiefer in das Wesen der Contemplation ein, und fuhr fort, die Ergebnisse seiner Fortschritte in Schriften niederzulegen. Sein Ruf zog viele Besuchende nach Grünthal. Männer und Frauen, Leute jeden Standes und jeden Alters, Vornehme, Adelige, Gelehrte, Geistliche von nah und fern besuchten ihn, vorzüglich aus Flandern

1) Leben Suso's Kap. 8, S. 15 f.

und aus den Rheinstädten, wie aus Basel und Strassburg. Unter diesen Besuchern waren auch Tauler und der berühmte Stifter des Instituts der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens, Gerhard Groot. Zu letzterem äusserte er sich: er sei fest überzeugt, dass er kein Wort geschrieben habe, ausser auf Antrieb des heiligen Geistes, und in einer besondern und lieblichen Gegenwart der heiligen Dreieinigkeit. Und als Gerhard ihm durch einige Stellen der heiligen Schrift Furcht vor der Hölle einzuflössen suchte, rief er aus: er wisse gewiss, dass er bereit sei, alles, was ihm Gott schicke, Leben oder Tod und selbst die Höllenqualen zu ertragen. Ruysbroek wusste den Tag seines Todes vorher, erwartete ihn mit Sehnsucht, und starb am 2. December 1381 im achtundachtzigsten Jahre seines Lebens.

So war Ruysbroek, in tiefster innerlicher Betrachtung ein ungewöhnlich langes Leben verbringend. In unaufhörlichem Sinnen bewegte er die Frage in sich, wie der Mensch zur ruhenden Tiefe Gottes gelangen und in diesem Ruhen sich befriedigt finden könne. Eine immer steigende Erfahrung hatte ihn diesen Weg finden lassen, und er ruhte, so war er überzeugt, im Ziele. Diesen Weg Andern zu zeigen, trieb ihn eine unabweisliche Pflicht. Daher ruft er die ganze vielartige Menge der christlichen Brüder auf seinen Weg, und leitet sie Schritt für Schritt durch das äussere active zum innern, und von diesem zum contemplativen Leben. Hier steht er dann in der reichen Erbschaft, welche die mystischen Theologen ihm hinterlassen haben. Es bietet sich ihm der Schatz moralischer und psychologischer Betrachtungen und Bemerkungen, die in den Kirchenvätern und in den Theologen des Mittelalters niedergelegt durch den Blick in die Welt und sein eigenes Herz und durch die beichtväterliche Erfahrung sein Eigenthum geworden sind. Diese Erfahrung, diese selbsteigene Erkenntniss zeichnen ihn aus. Er hat nichts vom Hörensagen allein, es ist kein Wort in seinen Schriften, das er bloss von Aussen gelernt hätte; er hat Alles gesehen, erfahren; er spricht durchaus, auch wenn er irrt, als Augenzeuge der innern und äussern Welt, welche er beschreibt[1]).

Die Schriften Ruysbroeks sind bis jetzt blos in der lateinischen Uebersetzung des Surius *vollzählig* gedruckt. Sie sind folgende: „Speculum aeternae salutis," „Commentaria in tabernaculum foederis," „De praecipuis quibusdam virtutibus," „Tractatulus de fide et judicio," „De quatuor subtilibus tentationibus," „De septem custodiis," „De septem gradibus amoris," „De ornatu spiritualium nuptiarum," „De calculo," „Regnum Dei amantium," „De vera contemplatione," „Epistolae septem," „Cantiones duae," und „Samuel s. de alta contemplatione apologia." In allen diesen Abhandlungen behandelt Ruysbroek fast immer dieselben

1) *Engelhardt*, Richard von St. Victor und Ruysbroek (Erlangen 1838.) S. 167 ff.

Gegenstände, und wiederholt sich deshalb beständig. Wir halten uns daher in unserer Darstellung von Ruysbroeks Lehre vorzugsweise an dessen Hauptwerk: „De ornatu spiritualium nuptiarum,“ und ziehen die andern nur subsidiär herbei.

Gott ist nach Ruysbroek die überwesentliche Wesenheit alles Seienden; seine Gottheit ist der unerschöpfliche Abgrund, in welchem man sich im glücklichen Irregehen verliert. Seine Wesenheit ist als Wesenheit ruhend und zugleich ewiges Princip und Ziel und lebensvolle Erhaltung alles von ihm Geschaffenen. Er, der allmächtige Gott, ist ewige Wesenheit und ewiges Leben, erkennend und wollend; ewig und ungeschaffen, seine eigene und aller Erwählten Seligkeit, das erste Object der in die Nacktheit erhobenen Geister[1]). Diese nackte überwesentliche Wesenheit befasst die göttlichen Personen und die über sich selbst entzückten Geister nach ihrer Wesenheit ununterschieden in einfachem Ruhen in sich selbst, wo weder Zeit noch Ort, kein Tag und keine Nacht, kein Vor und kein Nach, kein Weg und kein Steg, kein Begehren und kein Haben, kein Geben und kein Nehmen, keine Tugend und kein Laster, keine Uebung der Liebe, kein Schweres und kein Leichtes, kein Licht und keine Finsterniss, und überhaupt nichts aussprechliches ist[2]). Seiner Wesenheit nach ist Gott ein ewiges Ruhen; sein Erkennen, Wollen und Lieben sind ewige Actionen, die er selbst ist. In ihm ist kein Vergangenes und kein Künftiges, sondern ihm ist Alles nackt, offen, gegenwärtig. Seine Natur wirkt Alles, in so ferne sie fruchtbar ist[3]). Immer ruhend in seiner Wesenheit ist er immer wirkend und einfliessend in die Natur, und beides, Ruhen und Wirken, ist mit einfacher Klarheit erfüllt und durchsichtig[4]). Er ist über allen Himmeln und doch zugleich in allen; er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat und nach seinem Willen regiert[5]). In seiner Natur ist er Einer, dreieinig aber ist er in den Personen. Die Dreieinigkeit bleibt ewig innen in der Einheit der Natur, und diese in der Dreieinigkeit lebensvoll und fruchtbar in alle Ewigkeit[6]). Die Welt hat er mit freiestem Willen durch seine ewige Weisheit aus Nichts geschaffen, und zwar nach einem Vorbilde, welches er selbst ist[7]). Das oberste Glied der Schöpfung ist der Feuerhimmel,

1) De vera contempl. (Uebers. v. Surius, ed. Colon. 1692.), c. 29. Deus autem ipse aeternus et increatus est, sui ipsius et omnium electorum beatitudo, atque etiam omnis essentiae superessentialis essentia, et beatitas omnium beatorum, primumque objectum mentium in nuditatem elevatarum.

2) Ib. l. c.

3) Ib. l. c. Deus enim secundum essentiam suam sempiternum quoddam otium est. Cognoscere autem et amare et velle ejus aeternae actiones sunt, quae ipsemet est. Nihil enim in eo est vel praeteritum vel futurum, sed omnia ei nuda et aperta atque praesentia sunt. Ergo, ut dixi, secundam essentiam Deus otiosus est, naturaque ejus agit et operatur omnia secundum foecunditatem, sive quatenus foecunda est. — 4) Ib. c. 30. – 5) Ib. c. 30. — 6) Ib. c. 28. — 7) Ib. c. 29.

das Empyreum, dann folgt der Sternenhimmel, hierauf die Planetenhimmel, und endlich die Erde[1]. Hier hat seinen Sitz der Mensch. Um diesen dreht sich zumeist die gesammte Lehre Ruysbroeks.

Dem Menschen hat Gott dem Leibe nach das sterbliche Leben, wie den Thieren gegeben, und den Leib aus den Elementen zusammengesetzt. Der Seele nach dagegen hat Gott dem Menschen ewiges Leben gegeben, wie den Engeln über dem Firmamente. Der Mensch ist also aus zwei entgegengesetzten Naturen gebildet, sterbend auf Erden, lebend im Himmel, niedriger als Gott, aber ihm ähnlich, Bild und Gleichniss Gottes[2].

Was die Seele im Besondern betrifft, so ist in derselben ein Dreifaches zu unterscheiden: Das Sensitive, das Vernünftige und das Geistige: nicht als ob diese drei Theile unter sich der Substanz nach verschieden wären, — nein sie sind nur Ein Wesen, nur Ein Leben; aber dieses Eine Leben hat eben eine dreifache Beziehung, nach unten, nach innen und nach oben: und nach dieser dreifachen Beziehung müssen die gedachten Unterschiede in der Seele gemacht werden[3]. Nach dem sensitiven Theile lebt die Seele im Körper und in der durch den Körper vermittelten Aussenwelt, nach dem vernünftigen Theile lebt sie in sich in einem innern von der Aussenwelt abgelösten Leben, nach dem geistigen Theile endlich lebt sie über sich in Gott[4].

Der Hauptaccent liegt selbstverständlich auf dem geistigen Theile der Seele. Nach diesem ihrem Geiste ist die Seele zum lebendigen Spiegel Gottes geworden; Gott hat ihr sein Bild aufgedrückt, welches nie ein anderes Bild aufnehmen kann. Dieses Bild Gottes ist der Sohn, das Leben, die ewige Ursache aller Geschöpfe. In diesem ewigen Bilde, d. h. im Sohne, hat uns Gott in sich selbst erkannt, ehe wir geschaffen waren, und nachdem wir geschaffen waren hier in der Zeit. Dieses Bild ist allen Menschen wesentlich und persönlich; jeder hat es ganz und ungetheilt, und doch haben alle Menschen nicht mehr davon als einer. So sind wir alle Eins, geeint in unserm ewigen Vorbilde, dem Bilde Gottes, das unser aller und unserer Wesenheit Ursprung ist, in welchem unsere geschaffene Wesenheit und unser geschaffenes Leben ohne Mittel als in einer ewigen Ursache ruht. Doch wird weder unsere geschaffene Wesenheit Gott, noch das Bild Gottes ein Geschöpf. Denn wir sind *zum* Bilde Gottes geschaffen, d. h. um Gottes Bild aufzunehmen. Das Bild Gottes ist die Ueberwesenheit und das ewige Leben unserer Wesenheit, und davon hat die Substanz

1) Ib. c. 31. c. 33. c. 35. — 2) Ib. c. 29. De septem amoris gradibus, c. 3.

3) De vera contempl. c. 68. Deus omnipotens rationalem condidit animam, quae infra sese sensitiva, in se rationalis, supra sese spiritualis est: et haec tria nonnisi una in homine secundum naturam vita sunt.

4) Ib. c. 29.

unserer Seele drei Eigenschaften, welche doch der Natur nach Eins sind: nämlich einmal die wesentliche und bildliche Nacktheit, durch welche wir dem Vater und seiner Natur ähnlich und geeint sind, dann die höhere Vernunft der Seele, den Spiegel der Klarheit, in welchem wir den Sohn Gottes, die ewige Wahrheit aufnehmen, ihm in der Klarheit ähnlich und in der Aufnahme Eins mit ihm werden; endlich den Funken der Seele, d. h. deren natürliche Neigung nach innen zu ihrem Ursprung, in welcher wir den heiligen Geist, Gottes Liebe, aufnehmen, in der Neigung dem heiligen Geiste ähnlich, in der Aufnahme aber Ein Geist und Eine Liebe mit Gott werden. Diese drei Eigenschaften sind die eine und ungetheilte Substanz, der „Grund" der Seele, und der Ursprung der höchsten Kräfte [1]).

Wir sehen, es sind das dieselben Grundgedanken, wie wir sie bei allen „deutschen Mystikern" finden. Die menschliche Seele wird nach ihrem „Grunde," in welchem Gottes Bild niedergelegt ist, in unmittelbare Verbindung mit Gott gebracht, so zwar, dass das Bild Gottes in der Seele mit dem Bilde Gottes in Gott selbst, d. h. mit dem göttlichen Worte in eine derartige Einheit zusammengezogen wird, dass es schwer ist zu erkennen, wo das Göttliche aufhört und das Geschöpfliche beginnt. Die Geschöpflichkeit der Seele soll nicht geläugnet werden: aber doch bildet das göttliche Wort, als die substanzielle Idee der Seele, als deren überwesentliche Wesenheit, den innersten „Grund" derselben, aus welchem all deren Kräfte und all deren Lebensthätigkeiten hervorquellen [2]). Nichts kann mehr die Ueberzeugung von

1) Speculum aeternae salutis, c. 8. Die Uebersetzung nach *Engelhardt* a. a. O. S. 188 ff. De ornatu spirit. nupt. l. 2, c. 59. Hier heisst es: Secundum essentialem existentiam idem spiritus adventum Christi in nuda natura absque medio et sine intermissione suscipit. Ea enim vita et essentia, quae secundum aeternam ideam in Deo nos sumus, itemque quam in nobis habemus, medii ac discriminis expers est. Quamobrem spiritus noster secundum intimam ac supremam sui portionem in nuda natura aeterni exemplaris sui impressionem divinamque claritudinem sine cessatione suscipit, estque sempiterna Dei habitatio, quam Deus perpetua inhabitatione occupat, et novo semper adventu novaque recentis splendoris ac claritatis aeternae generationis suae irradiatione visitare dignatur. — In quibuscunque autem inest, ea etiam in ipso sunt: neque enim extra seipsum egreditur. *Spiritus igitur Deum in nuda natura essentialiter possidet, et spiritum Deus.* Vivit namque in Deo, et Deus in ipso. — — Isthaec essentialis spiritus nostri unitas cum Deo non seipsa nititur, neque in seipsa sive sua virtute subsistit, sed in Deo manet, et ex Deo dependet, in Deumque ceu aeternam causam suam reflectitur: et hactenus quidem nec recessit unquam a Deo, nec in omne aeternum recedet; etenim naturaliter nobis inest. Et si a Deo hoc pacto disjungeretur atque discederet, creatura mox rediret in nihilum.

2) De ornat. spir. nupt. l. 3, c. 4. Ubi enim Pater omnipotens in foecunditatis suae abysso seipsum plene et perfecte comprehendit, ejusdem Patris filius, verbum scilicet aeternum, altera divinitatis persona exiit: et per hanc aeternam verbi ge-

der Nothwendigkeit, die Begriffe genau zu bestimmen und zu scheiden, in uns hervorrufen, als diese überschwengliche Mystik, in welcher die Begriffe ganz in eine leere Unbestimmtheit sich aufzulösen drohen.

Die Unterscheidung der drei Theile der Seele, des sensitiven, des vernünftigen und des geistigen ist für Ruysbroek zugleich der Ausgangspunkt für seine Theorie des mystischen Lebens. Der Mensch gelangt nämlich zu Gott durch actives, durch inneres und durch contemplatives Leben. Diese drei Stadien des mystischen Lebens entsprechen den drei Theilen der Seele; das active dem sensitiven, das innere dem vernünftigen und das contemplative dem geistigen Theile der Seele[1]) Es ist unsere Aufgabe, jenen drei Stufen des mystischen Lebens nachzugehen und deren Wesen an's Licht zu stellen.

§. 293.

„Ecce sponsus venit, exite obviam ei!" In dieser Mahnung der heiligen Schrift ist Alles enthalten, was zunächst das active Leben betrifft. Dreifach ist die Ankunft des Verlobten im Gebiete des activen Lebens: er ist angekommen im Fleische; er kommt an in uns durch seine Gnade; und er wird ankommen am Ende der Tage zum Gerichte[2]). Deshalb müssen denn auch wir aus uns selbst heraustreten und ihm entgegengehen durch die drei Tugenden der Demut, der Liebe und der Gerechtigkeit[3]). In diesen drei Tugenden bewegt sich das ganze active Leben[4]). Die Grundlage aller Tugenden ist die Demut; aus der Demut kommt Gehorsam, aus diesem Entsagung des eigenen Willens, aus dieser Geduld, aus der Geduld Sanftmut, aus der Sanftmut Pietät, aus dieser Mitleid, aus dem Mitleid Freigebigkeit, aus dieser Stärke und Fleiss zu allen Tugenden, daraus Nüchternheit und Mässigung, aus diesen Keuschheit[5]). So gestaltet sich in dem Kranze dieser Tugenden das active Leben, und zu demselben gehört also, dass wir Gott in Abstinenz, Busse, guten Sitten, heiligen Werken

nerationem creaturae omnes, antequam creaturae essent temporaliter, ab aeterno egressae sunt, viditque eas Deus et agnovit distincte in seipso in alteritate quadam, sub vividis rationibus, non tamen omnimoda alteritate. Quidquid enim in Deo est, Deus est. Hic vero aeternus exitus et vita haec aeterna, quam ab omni aeternitate in Deo habemus et sumus absque nobismet ipsis, ut arbitror, ratio est temporaliter creatae essentiae nostrae: *et creata essentia nostra dependet ab essentia aeterna, et unum cum illa est secundum essentialem existentiam.*

1) De vera contempl. c. 29. — 2) De ornatu spiritualium nuptiarum, l. 1, c. 2. c. 6. c. 8.

3) Ib. l. 1, c. 11. Atqui exitus iste triplici fiat ratione necesse est. Exeamus namque oportet ad Deum, ad nos ipsos et ad proximos, idque cum humilitate caritate et justitia.

4) Ib. l. c. Hae tres virtutes omne pondus totamque virtutum omnium, totiusque sanctitatis et praeclarae et excellentis vitae structuram seu aedificium sustinent.

5) Ib. l. 1, c. 12—22.

aussen dienen, wie Gott uns als Gott und Mensch lebend und sterbend bis zum Kreuze gedient hat; dass wir wie Christus unser Kreuz auf uns nehmen und uns auf alle Weise verläugnen. Wenn wir dieses thun, so gehen wir frei durch Christum in Christo und mit Christo zu seinem Vater und dienen ihm bis zum Tode, und nicht nur ihm, sondern auch unserer Vernunft, Gottes Geboten, den heiligen Evangelien, dem christlichen Glauben und Gesetze, allen guten Instituten, Gebräuchen und Sitten, welche gute Christen insgemein beobachten [1]).

Ueber das active erhebt sich das innere Leben. Dasselbe hat vier Stücke. Unser Intellect muss mit übernatürlicher Klarheit erleuchtet sein; wir müssen ferner die innere Ankunft unsers Bräutigams, d. h. der ewigen Wahrheit schauen; wir müssen endlich in's innere Leben aus, und dem Genuss der Einheit mit seiner Gottheit entgegengehen [2]). Das innere Leben ist an sich noch nicht contemplatives Leben, weil hier nur eine Einigung der Seele mit Gott mittelst der Gnade stattfindet, die Einigung also noch nicht schlechthin unmittelbar ist [3]).

Die Ankunft Christi in uns ist auch in diesem Stadium unsers Lebens eine dreifache. Die erste Ankunft Christi im Menschen geschieht in innern Uebungen, und treibt den Menschen innerlich sinnlich zum Himmel auf und zur Einheit mit Gott. Dieser Drang wird im Herzen, in der Einheit aller körperlichen Kräfte und vorzüglich im Begehrungsvermögen gefühlt. Er reinigt, schmückt und entzündet den untersten Theil des Menschen und zieht ihn nach innen [4]). Die zweite Ankunft Christi ist der reiche Ausfluss der festigenden Gaben Gottes in die höchsten Kräfte unserer Seele [5]), und die dritte eine innere Berührung Gottes in der Einheit des Geistes, welche Berührung die höchste und innerste Stufe des innern Lebens hervorbringt [6]).

Wenn nun aber auf diese dreifache Weise Christus in unserm Innern ankommt, so müssen hinwiederum auch wir, gemäss dem Worte der Schrift: exite! von uns ausgehen zum innern Leben, und zwar auf vierfache Weise. Wir müssen ausgehen zur Contemplirung Gottes in seiner Herrlichkeit, seines Ausflusses auf alle seligen Geister und des Rückflusses dieser Geister in ihn. Wir müssen ferner ausgehen zu den Sündern, um sie zu bekehren, zu den Seelen im Fegfeuer, um für sie zu beten, und endlich zu den Guten, um für sie um Beständigkeit zu bitten [7]).

Wenn wir in solcher Weise ausgehen, dann begegnen wir in unserm innern Leben Gott (exite *obviam* ei!), und zwar wiederum in dreifacher Weise. Die erste Art der Begegnung ist die, dass der Mensch sich in fruitiver Neigung über alle Handlungen und Tugenden

1) De vera contempl. c. 29. — 2) De ornatu spirit. nupt. l. 2. c. 1. — 3) Ib. l. 2. c. 4. — 4) Ib. l. 2. c. 6. — 5) Ib. l. 2. c. 7. — 6) Ib. l. 2. c. 8. — 7) Ib. l. 2. c. 41—45.

einfach in sich zurückzieht, einfach in fruitiver Liebe einblickend. Hier begegnet ihm Gott ohne Mittel. Aus Gottes Einheit strömt ihm ein einfaches Licht, das sich als Dunkel, Nacktheit, Nichts darstellt. Im Dunkel verliert der Mensch allen Modus, und schweift wie irrend. In der Nacktheit verliert er alle Betrachtung und allen Unterschied. Eine einfache Klarheit durchdringt ihn und gestaltet ihn um; in Nichts verschwindet alle Handlung; denn die Wirkung der unermesslichen göttlichen Liebe überwindet ihn und die Handlung, und er selbst besiegt in seiner fruitiven Neigung gleichsam Gott, und wird ein Geist mit ihm, gelangt dadurch zu einem fruitiven Geschmack, besitzt die göttliche Einheit, und, in Gott versenkt, erfüllen seine wesentliche Existenz unermessliche Reichthümer Gottes[1]). — Die zweite Art der Begegnung ist die, wenn der Mensch mit Sehnsucht und Handlung sich zu Gott wendet, um ihm Ehre zu erweisen, sich ihm ganz zu übergeben, und in seiner Liebe sich zu verzehren. Da kömmt er Gott durch Mittel oder mit Mittel entgegen. Das ist die Gabe der Weisheit. Er fühlt etwas in seinem Grunde, wo alle Tugenden entstehen und enden, und wo er Gott alle Tugenden mit grosser Sehnsucht darbringt, wo die Liebe lebt. Da wächst Hunger und Durst der Liebe so sehr, dass er in jeder Stunde sich selbst und alle seine Handlungen durch Geistesentzückung verliert, und im Thun sich erschöpfend gleichsam zu Nichts wird[2]). — Die dritte Art der Begegnung endlich ist inneres Leben nach der Vorschrift der Gerechtigkeit. Gott kömmt unablässig mit und ohne Mittel in uns, und fordert actio und Genuss von uns, so dass keines das andere hindert, vielmehr stärkt[3]). —

Vom innern Leben schreitet endlich der Geist fort zum contemplativen Leben. Wahre Contemplirende werden wir, indem wir uns vereinfachen, alle Eigenheit aufgeben, und in Gott sterben[4]). Da treten wir aus uns selbst heraus, und werden Ein Geist mit Gott. Gott vereinigt uns mit sich selbst in der ewigen Liebe, die er selbst ist. Der innerliche und devote Liebhaber Gottes nämlich, welcher Gott in fruitiver Ruhe und sich selbst in activer an Gott sich anschmiegender Liebe, und sein ganzes Leben in Tugendübungen besitzt, gelangt durch diese drei Stücke und durch die verborgene Manifestation Gottes zum überwesentlichen, contemplativen Leben, welches im Lichte Gottes und auf göttliche Weise geführt wird, und zu welchem Gott in freiestem Willen erhebt. Weder durch Wissenschaft, noch durch Scharfsinn, noch durch Uebung kann man dazu gelangen; nur wen Gott mit sich in seinem Geiste vereinigen und durch sich selbst erleuchten will, der allein kann Gott so contempliren[5]). In dieser Contemplation werden alle devoten und innerlichen Geister Eins mit Gott durch die liebe-

1) Ib. l. 2. c. 73. — 2) Ib. l. 2. c. 74. — 3) Ib. l. 2. c. 75.
4) De calculo, sive perfectione filiorum Dei, c. 10. p. 287, a.
5) De ornatu spirit. nupt. l. 3. c. 1. p. 277, a.

volle Eintauchung und Einschmelzung ihrer selbst in die Wesenheit, in den „Grund" Gottes. Aus Gnade sind sie also dasselbe Eine, was dieselbe Wesenheit in sich selbst ist[1]). Der Mensch, welcher sich zu dieser Contemplation erhebt, muss äusserlich tugendhaft und innen frei von allen Werken sein, um bildlos zu sein; er muss Gott innerlich mit anschmiegender Intention und Liebe anhängen, wie unauslöschliches Feuer; er muss sich endlich selbst in der masslosen Wesenheit der Gottheit und in der Finsterniss, in welche alle Contemplirenden im Genusse abirren und sich selbst nach dem Masse der Creatur nicht finden können, verlieren. Im Abgrunde dieser Finsterniss ist dann der von Liebe brennende Geist sich selbst gestorben, und da fängt Gottes Offenbarung und das ewige Leben an. Denn dort leuchtet und wird geboren ein unbegreifliches Licht, d. i. der Sohn Gottes; in ihm fangen wir an zu sehen und contempliren das ewige Leben. Dieses göttliche Licht wird in der einfachen Existenz des Geistes gewährt, wo der menschliche Geist die Klarheit Gottes aufnimmt, und zwar über alle Gaben und Acte, in so ferne sie der Creatur angehören, in der otiosen Leerheit seiner selbst, wo er durch die fruitive Liebe sich selbst verliert, und Gottes Klarheit ohne Mittel aufnimmt, und so ferne es der Creatur zusteht, unablässig dieselbe Klarheit wird, die er empfängt. Diese verborgene Klarheit ist so unermesslich, dass der Contemplirende in seinem Grunde bloss ein unbegreifliches Licht sieht, und nach einfacher Nacktheit alles umfassend sich als dasselbe selbst fühlt[2]). Hier hören alle Acte und Tugendübungen auf. Der Bräutigam kommt plötzlich, kommt immer, bleibt immer. Seine Ankunft ist in einem ewigen Jetzt, und bringt unendliche Freuden mit[3]). —

Wenn aber gesagt wird, dass in der Contemplation der Contemplirende ganz mit Gott Eins wird, so darf diess doch nicht so verstan-

1) Ib. l. c. Et in hoc ipso complexu in essentiali Dei unitate omnes devoti ac interni spiritus unum cum Deo sunt amorosa sui in illum immersione et liquefactione: adeoque ex gratia idem illud unum sunt, quod eadem essentia in seipsa est.... Spiritus in ipso absorpti et immersi.... De calculo, c. 10. p. 287, b. Dum enim per amorem excedimus omnia, omnemque considerationem usque in caliginem ac ignorationem sive nescientiam quandam, ibidem Verbo aeterno, quod est Dei Patris imago, agimur ac transformamur; atque in ipso spiritus nostri otio in comprehensibilem suscipit claritatem, circumplectentem nos ac penetrantem, perinde ut aer Solis claritudine perfunditur ac penetratur. Isthaec autem claritas nihil aliud est, quam interminata sive infinita quaedam contemplatio sive intenta intuitio. Quod enim sumus, intente contemplamur: et quod contemplamur, hoc ipsum sumus: quandoquidem mens, vita et essentia nostra simpliciter sublevata est, et ipsi, quae Deus est, veritati unita. Atque eam ob rem in simplici hac intentaque contemplatione una vita, unusque cum Deo spiritus sumus. Et hanc ego vitam appello contemplativam.

2) De ornatu spir. nupt. l. 3. c. 2. — 3) Ib. l. 3. c. 3.

den werden, dass er sein geschaffenes Wesen verliert, und nach seinem Wesen substantiel in der göttlichen Wesenheit aufgeht. Das wäre eine verdammenswerthe Ketzerei. Es ist unmöglich, dass wir ganz Gott werden und unser geschaffenes Sein verlieren[1]). Das Geschöpf bleibt immer Geschöpf und verliert nie seine Wesenheit. Wir fühlen uns ganz in Gott und ebenso ganz in uns selbst[2]). Ohne unsere Kenntniss oder unser Wissen können wir Gott nicht besitzen, ohne Uebung der Liebe nicht mit ihm vereinigt werden und in der Vereinigung mit ihm bleiben. Wenn es möglich wäre, ohne unser Wissen selig zu sein, so könnte auch ein Stein selig werden. Unser ewiges Leben besteht in der Erkenntniss Gottes und Christi. Wir sind Eins mit Gott und bleiben doch ewig ein anderes als er ist[3]). —

§. 294.

Ruysbroek hatte allerdings Ursache, diese Sätze entschieden zu betonen. Denn es fehlte zu seiner Zeit nicht an häretischen Mystikern, welche den entscheidenden Schritt thaten, und die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem contemplirenden Geiste gänzlich fallen liessen. Ruysbroek selbst führt mehrere Categorien derselben auf. Einige dieser häretischen Mystiker, sagt er, behaupten, ihre Seelen seien aus Gottes Wesen geschaffen, und nach ihrem Tode würden sie wieder sein, was sie vorher waren. Im Himmel sei kein Unterschied von Engeln, Seelen, u. s. w., sondern nur eine einzige, einfache, selige, thatlose Wesenheit. Nach dem letzten Gerichte würden alle Menschen, gute und böse und Gott selbst nur eine und dieselbe in Ewigkeit thatlos ruhende Wesenheit sein. Und deshalb wollen sie weder etwas wissen, noch erkennen, noch wollen, noch lieben, noch denken, noch danken, noch loben, ja auch nichts verlangen noch haben. Sie wollen über Gott und ohne Gott sein, in keinem Dinge Gott suchen und finden und von allen Dingen durchaus frei sein. Sie glauben sich sündelos, und halten dafür, dass es ihnen gestattet sei, Alles zu thun, was ihnen beliebt. Sie wollen rein passiv sich verhalten und nur Werkzeuge Gottes sein. Das heissen sie eine vollkommene Armut des Geistes[4]). — Ein anderer Ketzer sagt: Als ich in meinem Grunde stand, hatte ich in meiner ewigen Wesenheit Gott nicht, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich, und aus meinem freien Willen bin ich geworden und ausgegangen. Wenn ich gewollt hätte, so wäre ich nicht geworden und keine Creatur. Gott weiss, will, kann nichts ohne mich; denn zugleich mit Gott habe

1) Ib. l. 3. c. 1. p. 277. b. — 2) De calculo, c. 9. p. 288, a. Itaque, ut dixi, et totos nos in Deo, et totos item in nobis ipsis sentiemus. — 3) Ib. c. 9. p. 288, b. — c. 10. — 4) Speculum aeternae salutis, c. 16. p. 27, a. De ornatu spir. nupt. l. 2. c. 78.

ich mich und Alles geschaffen; von meiner Hand hängen Himmel und Erde und alle geschaffenen Dinge ab; alle Ehre, die Gott erwiesen wird, wird auch mir erwiesen; denn in meiner Wesenheit bin ich Gott von Natur. Ich hoffe nicht, liebe nicht, vertraue nicht, glaube nicht an Gott; ich kann nicht beten, noch Gott anbeten; denn ich gebe Gott keine Ehre oder keinen Vorzug vor mir oder über mir. Es ist kein Unterschied der Personen in Gott, nicht Vater, Sohn, heiliger Geist. Es ist nur Ein Gott, und mit ihm bin ich Eins, dasselbe Eine, das er selbst ist; mit ihm habe ich Alles geschaffen, ohne mich ist Nichts [1]). — Wieder andere behaupten, sie seien ganz Ein und dasselbe mit Christo, Gott und Mensch in der Einheit der Person. Zugleich mit ihm seien sie ewiges Leben und ewige Weisheit, geboren aus Gott dem Vater nach der Gottheit; sie seien auch in der Zeit mit ihm nach der Menschheit geboren. So seien sie Eins mit ihm, Gott und Mensch; was ihm von Gott gegeben sei, sei auch ihnen gegeben; seine Geburt aus der Jungfrau sei ein Accidens, in welchem keine Heiligkeit und Seligkeit bestehe; für sie wäre es dasselbe, wenn er aus einer Hure geboren wäre. Er sei in's actuose Leben gesandt worden, um ihnen zu dienen, ihretwegen zu leben und zu sterben; sie aber seien in's contemplative Leben gesandt, das viel erhabener sei als das actuose [2]). — Andere häretische Mystiker endlich verachten Mass und Massloses, Wirkung, Contemplation, Sehnsucht, Erkenntniss, Liebe, Uebungen und Ordnungen der Kirche, alle Sacramente Gebote und Räthe, die heiligen Evangelien, Christi Leben und seine Anstalten, seine heiligen Tugenden, seine Leiden und seinen Tod, die göttlichen Personen und alle Werke Gottes. Sie verachten auch das ewige Leben, das wir in Gottes Weisheit haben, steigen über sich selbst und alles Geschaffene hinaus, über Gott und Gottheit, und behaupten, dass weder Gott noch sie selbst, weder Selige noch Verdammte, weder Wirksamkeit noch Ruhm, noch irgend eine Creatur, weder Gute noch Böse seien. So scheinen sie ihre geschaffene Wesenheit verloren zu haben und zu Nichts geworden zu sein, wie nach ihrer Ansicht auch Gott Nichts ist [3]).

Nicht ohne Grund haben wir den Catalog der damaligen häretischen Mystiker, wie ihn Ruysbroek angibt, hier aufgeführt. Man sieht daraus, welch furchtbare Irrthümer damals auf dem an sich schon so schlüpfrigen und gefährlichen Pfade der Mystik erwachsen sind. Wenn hier in der Mystik nicht das kirchliche Dogma mit aller Entschiedenheit festgehalten wird, dann liegt das Ausschreiten zu allen möglichen Irrthümern bis hinab zum (indischen) Nihilismus so nahe, dass es nicht mehr näher liegen könnte. Wir sehen das in der häretischen Mystik dieser Zeit wiederum zur Ge-

1) Vgl. *Engelhardt*, a. a. O. S. 226 f. — 2) Ebds. S. 227 f.
3) Libellus de septem custodiis, c. 14. De ornatu spir. nupt. l. 2. c. 78. c. 79.

nüge bewahrheitet. Dass Ruysbroek und die Mystiker seiner Categorie diesen Verirrungen mit aller Entschiedenheit sich entgegensetzten, und ein gänzliches Aufgehen der Seele in der göttlichen Wesenheit um keinen Preis zugeben wollten, müssen wir ihnen zum grossen Verdienste anrechnen. Dennoch aber bleibt die Frage eine offene, ob Ruysbroek und seine Genossen hierin consequent verfuhren, resp. ihren Obersätzen treu blieben. Immerhin darf man annehmen, dass das Grundprincip dieser Mystiker, nach welchem Gott zu dem Geschöpflichen wie das Allgemeine zum Besondern sich verhält, die Annahme, dass das Besondere zuletzt wieder im Allgemeinen aufgehen werde, wenigstens nahe legte. Wenn diese Annahme unter der gedachten Voraussetzung abgewendet werden sollte, so konnte sie unseres Erachtens nur durch einen Machtspruch abgewendet werden, nicht durch innere Gründe. Dass unsere Mystiker sich zu diesem Machtspruche verstanden, gereicht nach unserer Ansicht allerdings ihrem christlichen Bewusstsein zur Ehre, aber die logische Folgerichtigkeit des Denkens musste hier den Forderungen des christlichen Bewusstseins weichen. Dass aber die Consequenz dennoch auch wieder ihre Rechte im Widerspruch mit dem christlichen Bewusstsein zu wahren strebte, ergibt sich aus den verfänglichen Ausdrücken, welche Ruysbroek und Genossen zur Bezeichnung der Transformation des Geistes in Gott gebrauchten. Schon Gerson hat an denselben Anstoss genommen. Aus den Ausdrücken, sagt er, welche Ruysbrock gebraucht, besonders wenn er sagt, dass die Seele nicht blos durch die göttliche Klarheit, welche die göttliche Wesenheit ist, sehe, sondern dass sie selbst diese göttliche Klarheit sei, gehe hervor, dass nach Ruysbroeks Ansicht die Seele dann aufhöre, in derjenigen Existenz zu sein, welche sie früher in ihrer eigenen Art hatte, und dass sie in das göttliche Sein verwandelt und absorbirt werde. Das widerstreite aber dem christlichen Glauben. Gerson mag in dieser seiner Censur Ruysbroeks zu weit gegangen sein, aber im Wesentlichen können wir ihm nicht ganz Unrecht geben, so sehr auch ein gewisser Johann von Schönhofen seinen Meister zu vertheidigen suchte. Die Stellen, welche Gerson aus den Schriften Ruysbroeks, zunächst aus dem dritten Buche des Werkes „De ornatu spiritualium nuptiarum" aushebt, sind in der That von der Art, dass sie die Einheit der Seele mit Gott in der Transformation höher spannen als zulässig ist, und als es sich mit den Grundsätzen einer gesunden mystischen Theologie verträgt [1]). Immerhin glauben wir sagen

1) Diese Stellen sind folgende: c. 2. In ipsa quidem sui vacuitate per fruitivum amorem spiritus perdit semetipsum, Deique claritatem nullo intermediante suscipit, ac sine intermissione ipse fit ea claritas, quam accipit. c. 3. Dependetque nostrum esse creatum ab esse aeterno, et secundum essentialem existentiam unum cum illo est.... Universi quoque supra sui creationem in vitae

zu dürfen, dass Ruysbroek in seiner Mystik bis zu den äussersten Grenzen des Möglichen und Zulässigen fortgeschritten ist, und dass er keinen Schritt mehr hätte weiter gehen dürfen, ohne in dieselben Irrthümer zu verfallen, welche er bei den häretischen Mystikern seiner Zeit bekämpfte.

Ausser den bisher behandelten Mystikern gab es in der damaligen Zeit noch viele andere, welche im Ganzen dieselbe Richtung einschlugen, wie wir sie bisher in ihren Hauptvertretern gekennzeichnet haben. Dazu gehörten Bruder Franke von Cöln (im vierzehnten Jahrhundert), Johann von Sterngassen, „der Kraft von Boyberg," „der Gieseler," Bruder Heinrich von Cöln, Bruder Arnold, „der von Kronenburg," der Verfasser des von Docen herausgegebenen Fragmentes „von der möglichen und wirklichen Vernunft" u. s. w. Wir können uns mit denselben nicht mehr weiter beschäftigen [1], und glauben dazu auch nicht verpflichtet zu sein, da die Mystik durch dieselben doch keine weitere Fortbildung gefunden hat. Nur über Eine Schrift, welche von grösserer Wichtigkeit ist, haben wir uns noch ausführlicher zu verbreiten. Es ist die sogenannte „deutsche Theologie."

5. Die „deutsche Theologie."

§. 295.

Zu den Hauptträgern des excessiven Mysticismus, welchen wir hier behandeln, gehört nämlich auch noch der Verfasser der „deutschen Theologie." Wer der Verfasser dieser Schrift gewesen sei, hat bis jetzt noch nicht ermittelt werden können. Als sicher dürfen wir jedoch annehmen, dass er ebenfalls zu den „Gottesfreunden" gehörte, wie Tauler, Suso, Merswin, Nicolaus von Basel u. A. Das Buch selbst ist aus dem vierzehnten oder fünfzehnten Jahrhundert. Die erste gedruckte Ausgabe desselben hat Luther (1516 und 1518) besorgt. In neuester Zeit hat Pfeiffer das Buch nach einer aus dem Jahre 1497

contemplativae altitudinem sublevati unum sunt cum hac deifica claritate, imo ipsa claritas ipsi sunt, vident proinde, sentiunt et inveniunt per hoc deificum lumen se secundum esse vitamque suam increatam, eandemque fore simplicem divinitatis abyssum — — — atque cum eo quo vident, lumen idem fiunt. c. 1. Universi devoti spiritus unum cum Deo profundo amoris defluvio sicut defecti non quomodolibet quidem unum, sed idipsum quod est ipsa in se essentia Dei eo modo quem deifica beatitudo requirit. c. 4. Illic est spiritus supra seipsum translatus et Deo unificatus gustans, vidensque in unitate vividae abyssus, in qua sese secundum esse suum increatum possidet, immensas divitias, quae ipsemet, juxta eum modum, quo eas Deus, gustat et videt. *Gerson,* Epist. ad fratrem Bartholomaeum Carthusiensem sup. tertia parte libri Ruysbroech de ornatu spirit. nupt. (opp. t. 1. ed. 1494.) Die Vertheidigungsschrift des Schönhofen und Gersons Antwort darauf ebendaselbst.

1) Vgl. hierüber *Bach,* Meister Eckhardt, S. 175 ff.

stammenden Handschrift abdrucken lassen, in welcher Ausgabe wir jedenfalls den Originaltext reiner vor uns haben, als in den nach der Luther'schen gedruckten Ausgaben.

Welcher Geist in diesem Buche weht, zeigt sich uns schon gleich in dem ersten Kapitel, in welchem die Frage beantwortet wird, „was das Vollkommene sei und die Theile." Da heisst es: „Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und ausser dem kein wahres Wesen ist und in dem alle Dinge ihr Wesen haben: denn es ist aller Dinge Wesen und ist in sich selbst unwandelbar und unbeweglich, und verwandelt und bewegt alle andern Dinge. Aber das Getheilte oder das Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen entsprungen ist oder wird, recht wie ein Glanz oder ein Schein, der da ausfliesst aus der Sonne oder aus einem Lichte, und scheint etwas, dies oder das. Und das heisst Creatur, und dieser Getheilten aller ist keines das Vollkommene. Also ist auch das Vollkommene der Getheilten keins. Die Getheilten sind begreiflich, erkennbar und aussprechlich; aber das Vollkommene ist allen Creaturen als Creaturen unbegreiflich, unaussprechlich und unerkennbar in dem als Creatur. Darum nennt man das Vollkommene „nicht"; denn es ist dieser keins. Die Creatur als Creatur mag dieses nicht erkennen noch begreifen, nennen noch denken [1])." Das Kapitel schliesst dann mit folgenden Worten: „Nun möchte man auch sprechen: du sprichst, ausserhalb diesem Vollkommenen sei kein Wesen, und sprichst doch, aus ihm fliesse etwas: was nun ausgeflossen ist, das ist ausserhalb ihm? Antwort: darum spricht man, ausserhalb ihm oder ohne es ist kein wahres Wesen. Was nun ausgeflossen ist, das ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfliesst, oder in der Sonne oder in einem Lichte [2])." Ohne Zweifel spricht sich in diesen Worten ein Gedanke aus, welcher nicht mehr blos den Schein des Pantheismus in sich schliesst. Was aus Gott ausgeflossen ist, das Creatürliche, das hat kein wahres Sein; est ist nur Glanz, nur Schein; sein wahres und eigentliches Wesen ist in Gott, ja es ist Gott selbst. Auch die mildeste Erklärung kann hier zur Rechtfertigung des Gesagten Nichts mehr ausrichten.

Diess um so mehr, als hiemit auch die im weitern Verlaufe des Buches vorkommenden Aussprüche und Lehrsätze vollkommen über-

1) „Theologia deutsch": (Ausgabe und Uebersetzung von Pfeiffer 2. Aufl.) Kap. 1. S. 2. vgl. K. 53. S. 224. Und were nu das volkommen einfeldig gut etwas, diss oder das, das die creatur verstet, so wer es nicht alle noch in allem, und were auch nicht volkomen. Darumb nennet man es auch: nicht.

2) Ebds. K. 1. S. 6.

einstimmen. „Gott, sagt die „deutsche Theologie)," ist Eins und über Eins, und ist Alles, und ist über Alles[1])." „In der Wahrheit ist Alles Eins, und Eins ist Alles in Gott[2])." „Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben und aller Weisen Weisheit; denn alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott, denn in sich selber, und auch alles ihr Vermögen, Wissen und Leben und was das ist; denn wäre das nicht, dann wäre Gott nicht alles Gut[3])." „Gott als Gottheit dem gehört nicht zu, weder Wille, noch Wissen, oder Offenbaren noch dies noch das, das man nennen oder sprechen oder denken kann. Aber Gott als Gott gehört zu, dass er sich selbst ausspreche und sich selber bekenne und liebe und sich selbst offenbare, und diess alles ohne Creatur. Und diess ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur ist; und in diesem Aussprechen und Offenbaren wird der persönliche Unterschied. Aber da Gott als Gott Mensch ist oder da Gott lebt in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da gehört Gott etwas zu, das sein Eigen ist und ihm allein zugehört und nicht den Creaturen, und ist in sich selbst ohne Creatur ursprünglich und wesenhaft, aber nicht förmlich oder wirklich, und Gott will dasselbe gewirkt und geübt haben, denn es ist darum, dass es geübt und gewirkt werden soll. Was sollte es anders? sollte es müssig sein? wozu wäre es denn nütz? so wäre es ebenso gut, es wäre nicht, und besser: denn was zu Nichts nütze ist, das ist umsonst und das will Gott und die Natur nicht. Wohlan! Gott will das geübt und gewirkt haben, und das kann ohne Creatur nicht geschehen, dass es also sein soll. Ja sollte weder diess noch das sein, oder wäre weder diess noch das und wäre kein Werk oder Wirksamkeit oder desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er[4])?" „Gott ist das Gute, nicht dieses oder jenes Gute, sondern alles Gute und über allem Guten[5]); aber er ist auch ein Licht und ein Erkenntniss, und es ist ihm eigen, dass er leuchte, und scheine und erkenne; und darum, weil Gott Licht und Erkenntniss ist, so muss er leuchten und erkennen, und alles dies Leuchten und Erkennen in Gott ist ohne Creatur. Es ist nicht da als ein Werk, sondern als ein Wesen oder ein Ursprung. Soll es aber geschehen als ein Werk in wirkender Weise, das muss in den Creaturen geschehen. Gleichwie aber Gott ein Gut, Erkenntniss und Licht ist, also ist er auch ein Wille und Liebe und Gerechtigkeit und Wahrheit und ist auch kürzlich alle Tugend und ist durchaus Ein Wesen in Gott und es kann ihrer keins nimmer gewirkt und geübt werden ohne Creatur, denn es ist in Gott ohne Creatur nicht anders denn ein Wesen und ein Ursprung, und nicht ein Werk[6])."

1) Ebds. K. 46. S. 192. — 2) Ebds. K. 46. S. 196. — 3) Ebds. K. 36. S. 134. — 4) Ebds. K. 31. S. 116 f. — 5) Ebds. K. 9. S. 32. K. 32. S. 118 ff. K. 18. S. 66. — 6) Ebds. K. 32. S. 120. vgl. K. 51. S. 206 ff.

Hiemit ist ein anderer Gedanke ausgesprochen, welcher selbst wiederum nur aus pantheistischen Prämissen erklärlich ist, nämlich die Nothwendigkeit der Schöpfung. Gott wäre nicht Gott ohne die Creaturen. Der persönliche Unterschied in Gott reicht nicht hin zur vollendeten Wirklichkeit Gottes; soll Gott wahrhaft Gott sein, so muss er sich auch in die Creaturen ergiessen. Wir sehen: die Gedanken reihen sich hier folgerichtig aneinander, und wenn schon in den bisher behandelten Mystikern der pantheistische Gedanke überall durchzubrechen sucht, so sehen wir ihn hier in der „deutschen Theologie" noch weit entschiedener heraustreten. —

Mit diesen pantheistischen Grundlehren verbindet sich nun aber in der „deutschen Theologie" auch eine Art Dualismus, welcher freilich erst da entschieden hervortritt, wo die Lehre in das anthropologische Gebiet hinüberspielt. Indem nämlich die „deutsche Theologie" aus der frühern Mystik den Unterschied zwischen einem doppelten Auge im Menschen aufnimmt, wovon das eine dem Natürlichen, das andere dem Göttlichen zugewendet ist[1]), unterscheidet sie in Analogie mit diesem doppelten Auge auch ein doppeltes Licht, das göttliche Licht der Gnade, und das natürliche Licht[2]); und durch dieses doppelte Licht wiederum bedingt auch eine zweifache Liebe, die Gottesliebe und die auf die blosse Natur gestellte Eigenliebe[3]). Würde es nun die „deutsche Theologie" hier bei der Unterscheidung allein bewendet sein lassen, dann wäre dagegen Nichts einzuwenden; aber sie treibt den Unterschied allerseits bis zum Gegensatze fort; und darin liegt eben das Dualistische dieser Lehre. Das göttliche Licht der Gnade ist als solches zugleich das wahre; das natürliche Licht der Vernunft dagegen als solches zugleich das falsche Licht[4]). „Dem wahren Licht gehört zu und muss sein, dass es nicht betrügen will, und kann auch nicht wollen, dass Jemand beschädigt oder betrogen werde, und es kann auch selber nicht betrogen werden. Aber das falsche Licht wird und ist betrogen und betrügt auch andere Leute mit sich. Denn das wahre Licht ist Gott und göttlich, aber das falsche Licht ist Natur und natürlich[5])." „Gott gehört es zu, dass er weder diess noch das ist oder diess noch das will, begehrt oder sucht in einem vergotteten Menschen, sondern Gut als Gut und um Nichts denn um Gut. Also ist es auch um das wahre Licht. Aber der Creatur und der Natur gehört es zu, dass sie etwas ist, diess oder das, und auch in ihrer Meinung und Gesuch etwas hat, diess oder das, und nicht lauterlich Gut als Gut und um Gut, sondern um Etwas, diess oder das. Und wie Gott und das wahre Licht ohne alle Ichheit, Selbstheit und ohne eigenes Gesuch ist, also gehört der Natur

1) Ebds. K. 7. S. 24. — 2) Ebds. K. 31. S. 116. — 3) Ebds. K. 42. S. 168. S. 174. — 4) Ebds. K. 31. S. 116. K. 20. S. 72. — 5) Ebds. K. 40. S. 148 ff.

und dem natürlichen falschen Lichte zu Ich, Mir, Mein, Mich und desgleichen, also dass es sich und das Seine mehr sucht in allen Dingen, denn Gut als Gut. Diess ist seine Eigenschaft und einer jeglichen Natur[1]." „Darum kann das natürliche Licht nimmer bekehrt oder auf den rechten Weg gewiesen werden, recht wie der böse Geist[2];" „ja es ist selbst der böse Geist[3]." Und eben weil das göttliche Licht der Gnade und das natürliche Licht der Vernunft einander in solcher Weise entgegengesetzt sind und eines das andere negirt, darum gilt das Gleiche auch von der beiderseitigen Liebe, welche aus jenem doppelten Lichte entspringt. Das wahre Licht bewirkt die wahre Liebe, das falsche Licht die falsche Liebe[4]. Die wahre Liebe liebt Gott um seiner selbst willen; die falsche Liebe liebt nur sich selbst, sie liebt daher Erkennen und Wissen mehr als das, was erkannt wird; sie liebt Gott nur um ihrer selbst willen, sie ist wesentlich Eigenliebe, welche als solche die Negation der Gottesliebe ist[5].

So verbindet sich denn hier in der That mit dem pantheistischen auch der dualistische Gedanke, indem das Natürliche und das Uebernatürliche im Menschen in einen unversöhnbaren Gegensatz zu einander gestellt werden. Die Erklärung dieser Verbindung zweier einander scheinbar ausschliessender Elemente kann offenbar nur darin gefunden werden, dass das Creatürliche als solches auch als das Individuelle, die Individualität aber gegenüber der Allgemeinheit des göttlichen Seins zugleich als das Nichtseinsollende betrachtet wird, welches die Bestimmung hat, in die Allgemeinheit des göttlichen Seins wieder zurückzukehren, und folglich eben dadurch, dass es seine Individualität zu behaupten sucht, mit dem Göttlichen in Gegensatz tritt. Darum wird auch geradezu gesagt: die Natur und der böse Geist seien Eins, und wo das eine, da sei auch das andere überwunden[6]. Es wird diese Erklärung noch mehr sich begründen durch den weitern Fortgang dieser Lehre.

Das sittlich Böse bestimmt die „deutsche Theologie" als Ungehorsam gegen Gott[7]. Dieser Ungehorsam hat aber eine doppelte Beziehung, eine Beziehung zu Gott und zum eigenen Ich; und in beiden Beziehungen stellt sich das Böse unter einem andern Gesichtspunkte dar. In ersterer Beziehung ist die Sünde eine Abkehr und ein Abfall von Gott einerseits, und ein Eingriff in seine Ehre andererseits[8], indem nämlich die Creatur „etwas Gutes sich annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens, und kürzlich alles dessen, das man gut nennen soll, und meint, dass sie das sei, oder dass es das Ihre sei, oder ihr zugehöre, oder dass es von ihr sei[9]." In letzterer Be-

1) Ebds. K. 40, S. 150. — 2) Ebds. S. 156. — 3) Ebds. K. 43, S. 182. — 4) Ebds. K. 42, S. 168 ff. — 5) Ebds. K. 42, S. 170. 175. — 6) Ebds. K. 43, S. 184. — 7) Ebds. K. 16, S. 58 ff. — 8) Ebds. K. 4. — 9) Ebds. K. 2, S. 8. K. 5. S. 16. K. 15, S. 52.

ziehung dagegen ist das Böse ein Hinaufsetzen des eigenen Willens über den göttlichen Willen, ein Festhalten an dem Eigenwillen, gegenüber dem göttlichen Willen. Daher ist nur dasjenige bös, was und in so fern es aus eigenem Willen gethan wird; das Werk als solches ist nicht bös; „nur dass die Creatur anders will, als Gott, und wider Gott will, das ist die Sünde [1].“ „Darum mag man wohl sprechen, dass aller eigener Wille Sünde sei, und nichts anderes ist dann auch Alles, das daraus geschieht [2].“ Der eigene Wille ist daher das Allerschlimmste; wer dem Menschen zum eigenen Willen verhilft, verhilft ihm zum Allerbösesten; ohne Eigenwille gibt es keine Hölle; denn in ihr brennt nur eigener Wille; je mehr Eigenwille, desto mehr Hölle, und je weniger, desto mehr Himmel [3]. Und darum ist „Teufel, Sünde, Adam, alter Mensch, Ungehorsam, Ichheit, Selbstheit, Mein, Mir, Mich, Natur, Eigenwille u. dgl. Alles Eins; alles dieses ist wider Gott und bleibt ohne Gott [4].“

Im Gegensatze zum sittlich Bösen ist nun das sittlich Gute der Gehorsam gegen Gott. Die Begriffe von Gehorsam und Sittlichgutem fallen zusammen [5]. Dieser Gehorsam muss sich aber dadurch bethätigen, dass der Mensch sich frei macht von allem Eigenwillen. „Der Mensch sollte also gar frei ohne sich selbst stehen und sein, das ist ohne Selbstheit, Ichheit, Mir, Mein, Mich und dergleichen, also dass er sich und des Seinen so wenig suchte und meinte in allen Dingen, als ob es nicht wäre; und sollte auch also wenig von sich selber halten, als ob er nicht wäre und als ob ein anderer alle seine Werke hätte gethan. Er sollte auch nichts halten von allen Creaturen [6].“ Dann erst, wenn er seinen Eigenwillen in solcher Weise gleichsam vernichtet hat, ist der Mensch wahrhaft gut.

Wie hat man nun aber dieses Aufgehen aller Selbstheit im Gehorsam zu denken? Die „deutsche Theologie“ lässt uns darüber nicht ohne Aufschluss. Die Creatur, sagt sie, sollte mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte allein wollen wirkend mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch allein Gottes ist. Und wo das lauterlich und gänzlich wäre, oder in welchem Menschen das wäre, da würde gewollt, und doch nicht von dem Menschen, sondern von Gott, und da wäre der Wille nicht eigener Wille, und da würde auch nicht anders gewollt, denn wie Gott will: denn Gott wollte selber da und nicht der Mensch, und da wäre der Wille Eins mit dem ewigen Willen, und wäre darein geflossen [7].“ Wir sehen hieraus klar, dass der Gehorsam, in welchen die „deutsche Theologie“ das Wesen des sittlich Guten setzt, nicht etwa in der Conformität des creatür-

1) Ebds. K. 36, S. 134. — 2) Ebds. K. 43, S. 178. K. 50. — 3) Ebds. K. 34. K. 49. 50. 51. S. 216. — 4) Ebds. K. 3, S. 8. — 5) Ebds. K. 16, S. 58 ff. — 6) Ebds. K. 15, S. 50 ff. — 7) Ebds. K. 51, S. 208.

lichen mit dem göttlichen Willen besteht, sondern vielmehr darin, dass der individuelle Wille als solcher gänzlich vernichtet wird, und an seine Stelle der allgemeine göttliche Wille tritt. Es ist eine durchaus pantheistische Fassung des Begriffes des Gehorsams. Darum sagt die „deutsche Theologie:" Wäre ein Mensch lauterlich und gänzlich in Gehorsam, als Christus war, ihm wäre aller Ungehorsam ein grosses bitterliches Leiden. Denn ob alle Menschen wider ihn wären, die möchten ihn alle nicht bewegen oder betrüben, denn der Mensch in diesem Gehorsam wäre Eins mit Gott und Gott wäre auch selber der Mensch." „Darum, je mehr Selbstheit und Ichheit, desto mehr Sünde und Bosheit. Dagegen so Mein, Ich, Mir, Mich, das ist Ichheit und Selbstheit, so das je mehr in dem Menschen abnimmt, so Gottes Ich, das ist Gott selber, je mehr zunimmt in dem Menschen [1])." Kurz: „gleichwie in der Wahrheit alle Wesen wesentlich Eins sind in dem vollkommenen Wesen, und alles Gut Eins in dem Einen und desgleichen, und nichts sein kann ohne das Eine, also sollen alle Willen Eins sein in dem Einen vollkommenen Willen, und kein Wille ohne den Einen [2])." Das ist der Gehorsam, das das Gute.

§. 296.

Auf diesen Grundlagen baut sich nun die mystische Lehre der „deutschen Theologie" auf. Sie unterscheidet mit den frühern Mystikern drei Stufen der mystischen Erhebung: die Reinigung, die Erleuchtung und die Vereinigung. „Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büssenden Menschen zu, und geschieht auf dreifache Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Busse. Die Erleuchtung gehört den zunehmenden Menschen zu und geschicht auch in dreifacher Weise, das ist: in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung endlich betrifft die vollkommenen Menschen und geschieht auch in dreierlei Weise, das ist: in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und in Beschauung Gottes, des Schöpfers aller Dinge. [3])."

So muss denn der Mensch, um in den Bereich des mystischen Lebens eintreten zu können, zuerst in tiefe Reue über seine Sünden versinken. „Wenn sich der Mensch selber in Wahrheit erkennt und merkt, was und wer er ist, und findet sich selber so gar schnöde, bös und unwürdig alles des Trostes und Gutes, das ihm von Gott und den Creaturen je geschehen ist oder kann, so kommt er in eine so tiefe Demut und Verschmähung seiner selbst, dass er sich unwürdig dünkt, dass ihn das Erdreich tragen soll. Auch lässt er sich bedünken, dass er ewiglich verloren und verdammt sein solle, und auch

1) Ebds. K. 16, S. 60. — 2) Ebds. K. 44, S. 186. — 3) Ebds. K. 14, S. 50.

ein Fussschemel aller bösen Geister in der Hölle, und dass es recht und billig sei und das diess Alles zu wenig sei gegen seine Sünden. Und darum so will und mag er auch keinen Trost oder Erlösung begehren, weder von Gott noch von allen Creaturen, die im Himmel und auf Erden sind, sondern er will ungetröstet und unerlöst sein, und ihm ist nicht leid seine Verdammniss und Leiden; denn es ist billig und recht und ist nicht wider Gott, sondern es ist der Wille Gottes. Darum so ist es ihm lieb und ist ihm wohl damit. Ihm ist allein leid seine Schuld und Bosheit; denn diess ist Unrecht und wider Gott und damit ist ihm weh und übel zu Mute. Diess ist und heisst wahre Reue um die Sünde. Und wer also *in* dieser Zeit in die Hölle kommt, der kommt *nach* dieser Zeit in das Himmelreich und gewinnt dessen einen Vorgeschmack, der übertrifft alle Lust und Freude, die in dieser Zeit von zeitlichen Dingen je ward oder immer werden kann [1])."

Aber es liegt nicht in der Kraft des Menschen, selbst in diese Hölle hinab und aus ihr wieder in den Himmel hinauf zu steigen; der Geist allein wirkt hier Alles; er kommt, und führt hinweg, und geistet, wo er will, alles ohne den Menschen [2]). Und so verhält es sich auch auf den übrigen Stufen der mystischen Erhebung. Darum ist das zweite, was dem Menschen obliegt, um die Höhen des mystischen Lebens zu erklimmen, die Gelassenheit. Der Mensch muss Gott gelassen sein. Die Vorstufe hiezu ist die Gelassenheit gegenüber allen Dingen. „Wer Gott leiden will und soll, der muss und soll alle Dinge leiden, das ist: Gott, sich selber und alle Creatur, Nichts ausgenommen; und wer Gott gehorsam, gelassen und unterthan sein soll und will, der muss und soll auch allen Dingen gelassen, gehorsam und unterthan sein in leidender Weise und nicht in thätiger Weise, und diess Alles in einem schweigenden Innebleiben in dem inwendigen Grund seiner Seele und in einer heimlichen, verborgenen Geduldigkeit, alle Dinge oder Widerwärtigkeit williglich zu tragen und zu leiden und in allen diesen Dingen keinen Behelf noch Entschuldigung, noch Widerrede oder Rache zu thun oder zu begehren, sondern allezeit in einer lieblichen wahren Demütigkeit zu sprechen: „„Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun [3]).““ Aber es reicht nicht hin, dass der Mensch allen Dingen gelassen sei, er muss auch, und zwar vorzugsweise, Gott gelassen werden; d. h. er darf nicht von Gott begehren, dass er ihm seine Heimlichkeit offenbare, also dass er frage, warum Gott diess oder das thue und verhänge oder unterlasse und desgleichen, sondern er muss begehren, wie er Gott allein möge gefallen, und an sich selber zu nichte und willenlos werde, und dass der ewige Wille in ihm lebe und über ihn gewaltig sei und ungehindert von allen andern Willen, und wie dem ewigen Willen von

1) Ebds. K. 11, S. 38 ff. — 2) Ebds. S. 42. — 3) Ebds. 23, S. 82. K. 35, S. 132. K. 46, S. 194.

ihm und in ihm Genüge geschehe[1].“ Kurz: alle Ichheit und Selbstheit muss zu nichte werden, damit Gott allein im Menschen mächtig sei und wirke. Das ist die Gelassenheit gegen Gott[2]. „Soll der Schöpfer hinein, so muss alle Creatur hinaus[3].“ Soll die Seele einen Blick in die Ewigkeit thun, dann muss sie sich gänzlich abscheiden von der Creatur, nnd zumeist von sich selbst[4]; das Auge, mit welchem sie dem natürlichen Lichte zugewendet ist, muss todt, der eigene Wille gestorben sein[5]. Gott allein kommt die Thätigkeit im Werke des Heils und des mystischen Lebens zu; uns fällt nur das Leiden anheim[6]. Der vollkommene Mensch muss gleichsam von Gott besessen sein, so dass er mit ihm und aus ihm thue, was und wie er will[7]; der Mensch muss Gott wie dem Menschen seine Hand sein[8]; ihm soll gar Nichts bleiben; in ihm soll gar Nichts sein, das sich Etwas annähme oder begehrte[9]; Gott allein soll in ihm sein, leben, erkennen, vermögen, lieben, wollen, thun und lassen[10].

Auf dem Boden dieser Gelassenheit nun erwächst jene Gottesliebe, durch welche die höchste Stufe der mystischen Erhebung, die Vereinigung mit Gott bedingt ist. Es ist jene Liebe, welche schon oben im Gegensatz zur falschen Liebe geschildert worden ist, jene Liebe, welche aus dem wahren Lichte entspringt, und Gott nicht um irgend eines Lohnes, sondern rein um seiner selbst willen liebt[11], jene Liebe, welche „alle Dinge lieb hat in dem Einen als Einem und Alles und Eins in Allem und Alles in Einem[12],“ jene Liebe, welche als rein uneigennützige Liebe gleichförmig ist mit der Liebe, welche Gott selbst zu sich trägt[13]. Durch diese Liebe also ist, wie gesagt, die mystische Vereinigung mit Gott bedingt. Und diese Vereinigung besteht darin, „dass man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes oder zumal ohne Willen sei, und dass der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmolzen sei und zu nichte geworden sei also, dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse[14].“ So tritt das eine ewige Gut in die Seele ein, und wird in derselben geschmeckt

1) Ebds. K. 51, S. 204 ff. — 2) Ebds. K. 51, S. 206. K. 1, S. 4 ff. — 3) Ebds. K. 53, S. 232. — 4) Ebds. K. 8, S. 24 ff. — 5) Ebds. K. 7, S. 24. — 6) Ebds. K. 3, S. 10.

7) Ebds. Kap. 22, S. 76 ff. Der nu besessen und begriffen wêre mit dem geiste gotes, alsô dass er nicht weste, was er tête oder liesse, und asôl sin selbes ungewaldig wêre, sunder der wille und geist gotes wêr sin gewaldig und wurkte und tête und liesse mit im und uss im, was und wie er wolte: das wêre der menschen einer, dâ von sant Pauls spricht; „die von gotes geist gerichtet und gefûret werden, die sint gotes kinder.“

8) Ebds. K. 54, S. 232. — 9) Ebds. K. 53, S. 230. — 10) Ebds. K. 53, S. 228. — 11) Ebds. K. 41, S. 164 ff. K. 42, S. 175. K. 43, S. 176 ff. — 12) Ebds. K. 46, S. 194. — 13) Ebds. K. 43, S, 176 ff. K. 26, S. 102. K. 44, S. 188. — 14) Ebds. K. 27, S. 104.

und empfunden. Die Seele wird selig [1]. „Und wo diese Einigung geschieht in der Wahrheit und wesenhaft wird, da steht weiterhin der innere Mensch in der Einigung unbeweglich;" nur „der äussere Mensch wird herum bewegt von diesem zu dem [2]." Der innere Mensch ist ferner in dieser Einigung über Gesetz, Ordnung, Gebot und Vernunft erhaben, nicht zwar als dürfte er Gesetz und Ordnung verachten; — denn das wäre geistlicher Hochmut, und als solcher eine Frucht des bösen Geistes [3]; — aber so, dass er keiner weitern Gesetzeslehrer mehr bedarf, weil der Geist Gottes selbst ihn lehrt, was er zu thun und zu lassen habe [4]. „Ordnung, Gesetz, Gebot und dergleichen sind an sich nur eine Unterweisung der Menschen, die nichts Besseres verstehen oder Anderes wissen, noch auch erkennen, warum alle Gesetze und Ordnung geschaffen sind. Mit solchen einfältigen Menschen greifen es dann auch die vollkommenen Menschen an, und üben es mit ihnen, dass man sie dabei behalte, damit sie nicht zu bösen Dingen kommen, oder dass man sie zu einem Nähern bringen möchte [5]."

Wenn nun aber die Einigung gerade darin besteht, dass alle Selbstheit des Menschen aufhört, und sein individueller Wille in dem göttlichen Willen sich auflöst, so dass Gott allein im Menschen wohnt und wirksam ist: so ist die Einigung zugleich auch die Vergottung des Menschen. Gott wird im Menschen „vermenscht," der Mensch wird in Gott „vergottet." Indem der Mensch sich selbst verliert und von sich ausgeht, geht Gott mit seinem Eigen, d. i. mit seiner Selbstheit in ihn ein: Gott wird Mensch und der Mensch wird Gott [6].

In dieser Beziehung ist Christus für uns das Ideal; ihm sollen wir ähnlich werden [7]. Was in Christo geschah, soll auch in uns geschehen [8]. Der vollkommene Mensch lebt so in der Einigung mit Gott wahrhaft das Leben Christi [9]. In dem also vergotteten Menschen ist kein anderes Leid mehr, als das Leid über die Sünde, uud das muss fortdauern bis zum Tode [10]. Der vergottete Mensch besitzt aber die wahre Freiheit; denn diese liegt nur in Christi Leben, welches jener lebt; alle Selbstheit und aller Eigenwille ist Unfreiheit und Knechtschaft [11]. Der vergottete Mensch ist als solcher „durchleuchtet und durchglänzt mit dem ewigen göttlichen Lichte, und entzündet und entbrannt mit der ewigen göttlichen Liebe; „denn darin gerade besteht das Wesen dieser Vergottung [12]." —

1) Ebds. K. 9, S. 32. — 2) Ebds. K. 28, S. 106. — 3) Ebds. K. 25, S. 88 ff. — 4) Ebds. K. 30. — 5) Ebds. K. 26, S. 97. — 6) Ebds. K. 24, S. 84 ff. K. 53, S. 228. — 7) Ebds. K. 15, S. 52 ff. K. 16. K. 43, S. 180.

8) Ebds. K. 3, S 10. Got muss ouch in mir vermenschêt werden, alsô das got an sich neme alles das, das in mir ist, von innen und von aussen, das nicht in mir sî, das got widerstrebe oder sîne werk hindere.

9) Ebds. K. 24, S. 84 ff. — 10) Ebds. K. 37. — 11) Ebds. K. 51, S. 212 ff. — 12) Ebds. K. 41, S. 162 ff.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf diese ganze Lehre, so kann es uns nicht entgehen, dass dieselbe im Wesentlichen zwar mit der Eckhardt'schen und Tauler'schen auf gleicher Linie steht, dass aber nicht blos der pantheistische Gedanke in derselben noch weit offener heraustritt, sondern dass auch der mit dem pantheistischen Gedanken sich verbindende ethisch-dualistische Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen im Menschen, hier in einer Weise betont und urgirt ist, dass wir in dieser Lehre einen Anklang an den alten gnostisch-manichäischen Dualismus erkennen können. Die Ichheit, die Selbstheit, die Endlichkeit kann hier nicht oft genug als das Böse und als die Quelle des Bösen bezeichnet werden. Die rückläufige Bewegung des Pantheismus zum gnostisch-manichäischen Dualismus tritt hier offen hervor. Diese rückläufige Bewegung musste, wenn die hier angebahnte Richtung stetig sich fortsetzte, nothwendig ihr Ziel erreichen. Und sie hat es erreicht. Auf der Grundlage der „deutschen Mystik" entspann sich in seinen ersten Anfängen der Kampf gegen die Scholastik, und je weiter dieser Kampf sich fortspann, je grössere Dimensionen er annahm, desto mehr traten auch die Consequenzen heraus, welche in den Principien dieser Mystik angelegt sind, bis endlich die Katastrophe selbst hereinbrach. Schon in der gegenwärtigen Periode beginnen in Wikleff und Huss die Sturmvögel sich zu zeigen, welche jene Catastrophe ankündigen. Wir werden derselben auf unserm Gange durch die Geschichte bald genug begegnen. Aber indem wir darauf aufmerksam machen, dass auf der Grundlage der „deutschen Mystik" sich zuerst der Kampf gegen die Scholastik entspann, weisen wir zugleich auf eine neue Periode unserer Geschichte hin, in welche wir nun einzutreten haben. Es ist die *Periode der Bekämpfung der Scholastik.* —

In gleichem Verlage sind erschienen:

Drexelius, J., Priester der Gesellschaft Jesu, **Jesus Christus, die Wonne des Menschengeschlechtes.** Aus dem Lateinischen von Dr. **Ph. H. Külb.** *Drei Bände.* gr. 8°. 4 fl. 30 kr. rhein. — 2 Rthlr. 15 Sgr.

„Jesus Christus, die Wonne des Menschengeschlechtes" ist das letzte unter den zahlreichen Werken des berühmten Jesuiten P. *Drexelius*, und zeichnet sich, wie die meisten seiner Schriften, durch Salbung und Wärme und zugleich durch allseitige Betrachtung des Gegenstandes aus. Der *erste* Theil behandelt *die Geburt Christi* und beginnt mit den Prophezeiungen der hebräischen Propheten und den Weissagungen der heidnischen Sibyllen und endet mit der Adoration der drei Könige, den Nachstellungen des Herodes und der Erklärung der drei Gaben, welche die Weisen dem Christuskinde darbrachten. Im *zweiten* Theile wird *Christi Leiden und Sterben* betrachtet und zwar von der Fusswaschung der Jünger bis zur Kreuzigung des Herrn und den dabei sich ereignenden Wundern, dem sich die Betrachtung der sieben Schmerzen Mariä anreiht. Der *dritte* Theil beginnt mit dem „Schwanengesange" des sterbenden Erlösers, d. h. mit den sieben letzten Worten am Kreuze, worauf die Betrachtung der glorreichen *Auferstehung Christi* mit allen sich daran knüpfenden Begebenheiten bis zur Himmelfahrt auf dem Oelberge folgt. — Die Schriften des P. *Drexelius*, früher selbst der hochgefeierte Hofprediger Churfürst Maximilians I. in München, waren stets Predigern eine willkommene Lectüre und boten ihnen einen überaus reichen Stoff zu eindringlichen Vorträgen, wesshalb sie auch in unseren Tagen in einer der jetzigen Redeweise entsprechenden Bearbeitung sicher des Beifalles nicht entbehren werden.

Liebermann, F. L. B., Institutiones theologicae. II Tomi. **Neunte Auflage.** Mit dem Porträt des Verfassers. Lex.-8. 6 fl. rhein. — 3 Rthlr. 15 Sgr.

Liebermann's „Institutionen" bedürfen schon längst keiner Empfehlung mehr: der hohe bleibende Werth derselben wird nicht nur durch **neun** starke Auflagen documentirt, sondern gewiss auch mehr als durch alles Andere durch die allgemeine Anerkennung der gesammten katholischen Welt, durch die Einführung des Buches in den theologischen Lehranstalten und Seminarien Deutschlands, Italiens, Frankreichs, der Schweiz, Belgiens, Hollands, Spaniens, Portugals, Englands, Russlands, Amerikas u. a. m.

Sammlung von Aktenstücken bezüglich der Gründung einer freien katholischen Universität in Deutschland. Herausgegeben von dem Central-Comité. gr. 8°. geh. 36 kr. rhein. — 10 Sgr.

Schäzler, Constantin von, Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhn'schen Theologie. gr. 8°. 29 Bogen. geh. Preis 2 fl. 42 kr. rhein. — 1 Rthlr. 15 Sgr.

Nicht blos eine wissenschaftliche Kritik der Kuhn'schen Gnadenlehre, sondern eine positive und speculative Erörterung der wichtigsten Grunddogmen des Christenthums ist vorliegendes Werk. Dasselbe gehört ohne Zweifel zu den bedeutsamsten Erscheinungen der neueren theologischen Literatur und dürfte, wie kaum ein anderes Buch, geeignet sein, in ein gründliches Verständniss der grossen theologischen Probleme und Controversen einzuführen, welche in der Gegenwart und wohl noch auf geraume Zeit die Geister bewegen.

Stöckl, Dr. A., Professor Huber in München. Sendschreiben an einen Freund. Ein Beitrag zur Charakteristik der gegenwärtigen Münchner Philosophie und philosophischen Polemik. 8°. geh. Preis 27 kr. rhein. — $7^1/_2$ Sgr.

Jos. Brui